DAS STAATSRECHT DER ZAIDITEN

KAP. 1—3, § 1.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG
DER DOKTORWÜRDE EINER HOHEN
PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER
VEREINIGTEN FRIEDRICHS-UNIVERSITÄT
HALLE-WITTTENBERG VORGELEGT VON

RUDOLF STROTHMANN
AUS LENGERICH i. WESTF.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

HALLE a. S. 1911.

Referent: Herr Prof. Dr. CARL BROCKELMANN.

Die Dissertation, der vorliegender Teildruck entnommen ist, erscheint vollständig in Buchform als 1. Heft der »Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients« herausgegeben von C. H. Becker im Verlage von Karl J. Trübner -Strassburg.

Vorwort.

Einer kurzen Skizze über »*Die Literatur der Zaiditen*« (»Der Islam« 1910, I. S. 354—367; 1911, II. S. 48—78), wage ich hier als weiteren Versuch »*Das Staatsrecht der Zaiditen*« folgen zu lassen. Der Geschichte der Zaiditen zur Erklärung ihrer staatsrechtlichen Thesen einen breiten Platz einzuräumen, schien mir nicht nur gerechtfertigt wegen der geringen Bekanntschaft, die diese muslimischen outsiders voraussetzen können, sondern direkt geboten, nachdem einmal von der europäischen Kritik die Wirklichkeit des *fiqh* stark in Frage gestellt ist. Für das Studium der Quellen war ich verschieden günstig gestellt. Werken, die in drei oder gar fünf teilweise reichlich punktierten und etwas vokalisierten Handschriften vorlagen, standen andere in einem einzigen unpunktierten, vokallosen Exemplar gegenüber. Um den Leser nicht zu präokkupieren, habe ich das »s. p.« des öfteren hinzugefügt. Die zitierten Autoren habe ich nach der sprachlichen Seite hin nicht unnötig korrigieren wollen, zumal die späteren Juristen bewußt das Recht in Anspruch nahmen, ein anderes Arabisch als die Sîbawaih und Ḫalîl zu schreiben (s. Kap. 3. § 2).

Ich erfülle die angenehme Pflicht, meinen aufrichtigsten Dank der Kgl. Bibliothek zu Berlin auszusprechen, die mir ihr gesamtes zaiditisches Handschriftenmaterial an Ort und Stelle zur Benutzung überließ, ferner derselben Bibliothek, der Bibliotheek der Rijks-Universiteit zu Leiden und der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München für die Übersendung von Handschriften und endlich dem British Museum für die Erlaubnis zur Entnahme von Auszügen. Persönlich tief verbunden fühle ich mich Herrn Prof. Dr. E. Griffini, der mir über die reichste aller südarabischen Sammlungen, die der Ambrosiana zu Mailand, nicht nur nach Anfragen vollste Auskunft gab, sondern auch motu proprio mir wertvolle Angaben übersandte und seine Auszüge des öfteren mit Lesungsvorschlägen begleitete. Nach Abschluß der Arbeit konnte ich in der k. k. Hofbibliothek zu Wien zur Vergleichung Einsicht in den dortigen Bestand zaiditischer Werke nehmen, die mir nebst einem handschriftlichen Katalog aus der Feder von Prof. Dr. M. Grünert in entgegenkommendster Weise vorgelegt wurden.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41544727_0139

Disposition.

Seite

Einleitung 1

Stellung der staatsrechtlichen Frage innerhalb des islâmischen Lehrsystems.

Kap. 1. Die Frage nach der Staatsform 4

Zaiditische Rechtfertigung der monarchischen Verfassung: theologische, rationale und historische Begründung. — Kritik: Ablehnung der theologischen. — Das iḫtilâf: völlige Übereinstimmung mit den Imâmiten; — kein direkter Gegensatz bei den Sunniten; — formale Antithesen bei Mu'taziliten; — materiale bei Ḫârigʾiten.

Kap. 2. Die Frage nach der Dynastie.

§ 1. Die 'alidische Frage im allgemeinen 11

Al Qâsim's dialektischer Kampf gegen die nawâṣib. — Positiver Erweis des Rechtes der 'Aliden: apriorische Deduktion, ta'lîl, qijâs. — Der Schriftbeweis. — Die šî'itischen staatsrechtlichen Traditionen. — Das iḫtilâf, illustriert an der Geschichte der »Qoraiš«tradition. — Die risâla 'an al imâm Zaid. — Sie ist Pseudoschrift, weil sie dem Standpunkt des historischen Zaid widerspricht.

§ 2. Die zaiditische Frage als innere 'alidische Frage 25

a) Die Genesis der zaiditischen Frage i. J. 122/740.

b) Frühzeitige Unstimmigkeit innerhalb der Zaidîja. — Unzulänglichkeit und Unzuverlässigkeit der für die Zeit bis zum Ende des 2. Jahrh. H. zur Verfügung stehenden Berichte, dargelegt aus Beiträgen zur Kritik der muslimischen Dogmenhistoriker. — Die Butrîja. — Die Sulaimânîja. — Die Ǧârûdîja.

c) Die Konsolidation der Zaidîja zu Beginn des 3. Jahrh. H. — Die Bedeutung al Qâsim's. — Er hat einen anderen Standpunkt als Zaid; Gründe dafür.

d) Spätere Geschichte der zaiditischen Frage. — Ausgleich des legitimistischen Dogmatismus mit dem gemeinmuslimischen Bewußtsein. — Illustrationen für den geistigen Zusammenhang mit dem offiziellen Islâm.

Kap. 3. Die Personenfrage

dargelegt an den Funktionen des Souveräns.

§ 1. Der Imâm als Kriegsherr und Haupt der Zaidîja in der dâr al ḥarb 42

Die Zaiditen eine ecclesia militans. — Gegensatz gegen die Imâmiten. — Eine Inkonsequenz im zaiditischen System. — Synergismus und Determinismus in der Staatslehre. — Folgerungen des Satzes vom Imâm als Kriegsherrn:

a) *für die Thronfolge*: Der Zaiditenstaat keine Erbmonarchie. — Polemik gegen die Zwölfer, besonders gegen das Kind als Imâm. — Historische Begründung der Ablehnung einer Erbfolgetheorie. — Illustrationen aus der Geschichte der kaspischen Zaidîja;

b) *für die Dauer der einzelnen Regierung*: Das Imâmat kein Character indelebilis. — Illustrationen aus der jemenischen Geschichte: Gestürzte Imâme. — Ein Imâm in partibus. — Ein kriegsuntüchtiger Imâm abdiziert. — Vergleich der theoretischen Schulsätze mit dem historischen Befund. — Der Character delebilis des Monarchen und die demokratische Kehrseite;

c) *für den Mahdîglauben*: Unmöglichkeit des Chiliasmus im zaiditischen System. — Der »praktische« Mahdîglaube.

§ 2. Der Imâm als Gelehrter und Haupt des maḏhab az Zaidîja.

Tatsächlicher Befund. — Vernünftige Bescheidenheit der Rechtsbücher und Biographien. — Umfang und Zweck des Wissens. — Der muǧtahid und der muqallad. — Ein Imâm mit mangelnden Kenntnissen.

§ 3. Der religiös-priesterliche Charakter oder Imâm und dîn.

Die Normen der Fiqhbücher. — Geschichtskritische Bedenken. — Al Qâsim's Ideal. — Asketen und Heilige, Ḥamâsahelden und Weltmenschen; Anteil der Legende und Heldensage am zaiditischen Fürstenspiegel.

§ 4. Der Imâm als Verwaltungsmann und Haupt der zaiditischen dâr al islâm.

Die kodifizierte These. — ʿAliden und Geld. — Bedenkliche innere Verhältnisse des Nordstaates unter al Uṭrûš. — Gesetzmäßigkeit des Südstaates unter al Hâdî: Die buǧât und das Kriegsrecht. — Bürgerrecht und zakât. — Die Schutzbefohlenen.

§ 5. Die natürlichen Voraussetzungen für den Imâmatscharakter.

Die einzelnen Kategorien. — Parallelen zwischen der ṣifat al imâm im fiqh und der irregularitas ac incapacitas im Jus Canonicum.

§ 6. Abschluß der Personenfrage durch eine Kritik der Imâmenlisten.

Kap. 4. Modifikation des Staatsrechtes durch politische Wirren.

§ 1. Die fatra und der muḥtasib.

a) *Fatra und politische taqîja*: Ismaelitischer Protest. — Imâmitische Ratlosigkeit und antinomistische Konsequenz. — Demokratische Solidarität der Zaiditen;

b) *der muḥtasib*: Historisches Beispiel. — Juristische Konstruktionen der Amtsbefugnis des muḥtasib. — Gegenüberstellung von muḥtasib und sâbiq.

§ 2. Die Spaltung der Zaidîja.

Islâm und una ecclesia catholica. — Harmonistische Verschleierung tatsächlicher Zerrissenheit in den Systemen aller Riten. — Gelegentliche Zugeständnisse. — Ignorierung und Anerkennung des Doppelimâmates bei Zaiditen. — Bewahrung der geistigen Einheit.

Schluß.

Der Zaiditenstaat die relativ vollkommenste Verwirklichung der ʿalidischen Idee; Zaidîja die arabische Form der Šîʿa. — Die relative Wirklichkeit des zaiditischen Staatsrechtes; der zuzugestehende programmatische Einschlag ist realpolitischer Art.

Beilagen.

Nr. 1. Abû Ṭâlib an Nâṭiq, at taḥrîr, kitâb as sijar, bâb 1—3.
Nr. 2. Liste: Die Imâme der Zaiditen bis 424/1033.

Einleitung.

Unsicherheit über die Vorfrage aller Staatslehre, das Problem der Rechtfertigung des Staates schlechthin [1]), ist dem muslimischen Recht unbekannt. Es liegt in dem Diesseitscharakter der Mission Muḥammad's, der sich zu einem Politiker entwickelt hatte, begründet, daß seine Anhänger eine Gebietskörperschaft, d. h. einen Staat bilden mußten, und die Tatsache, daß dieser Politiker durch die Prophetie hindurchgegangen war, gab solcher Forderung die allen Zweifel behebende Begründung in der Idee der Theokratie: Gott ist die causa proxima des öffentlichen Gemeinwesens. Somit blieb dem Muslimen von Haus aus jenes Dilemma fremd, welches dem Christen aus seiner Doppelstellung als Bürger des Reiches Gottes und Glied einer politischen Gemeinschaft erwachsen konnte, ein Unausgeglichenes, dem Augustin in seiner schroffen Gegenüberstellung von civitas dei und civitas terrena seine welthistorische Formulierung gab, und das als Problem »Staat und Kirche« der Gegenwart nicht unbekannt ist. Kompetenzkonflikte aber sind so lange möglich oder unausbleiblich, als sich die beiden Institutionen in die Interessensphäre des Menschen teilen müssen. Die anscheinend so leichte Sonderung: hier religiös-seelisches, dort weltlich-natürliches Gebiet, ergibt für die praktische Durchführung die mannigfachsten Unklarheiten und Unsicherheiten. Denn der kirchlichen Gemeinschaft wohnt die Konsequenz inne, ja es ist erst die Probe auf ihre Berechtigung und ihre Richtigkeit, daß die von ihr vertretenen religiös-sittlichen Ideen in allen Lebensäußerungen ihrer Glieder manifestiert werden, andrerseits kann der Staat, will er sich nicht degradieren lassen oder ganz aufgeben, auf Kulturarbeit, mehr, der Einzelstaat auf ein Kulturprogramm, nicht verzichten. Reichliche Illustration zu dieser Unstimmigkeit bietet schon das e i n e Beispiel: die Geschichte des Kompetenzbereiches der geistlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit. Anders der u r s p r ü n g l i c h e Islâm. Seine erste Verfassung, die Gemeindeordnung von

[1]) S. die Fragestellung bei G. Jellinek, *Das Recht des modernen Staates.* Berlin 1900, Bd. I, S. 162 ff.

Medîna [1]), setzt keine neue Gemeinschaft neben die bisherige, sondern gibt dieser nur eine neue Grundlage in dem Glaubensbekenntnis, nachdem das Band der Volks- und Ortsgemeinschaft als ungenügend erkannt war. Aber nur als ungenügend, nicht als falsch. Die Weiterberechtigung wird ausdrücklich betont, oder theoretisch gesprochen: die islâmische Gemeinde anerkennt neben der theokratischen Idee sekundäre Basen, das physio-psychologische Prinzip der Blutsgemeinschaft und das eudämonistische der Interessensolidarität. Reichlichen Beleg dafür bietet die frühe Geschichte dieser Religion: jeder übertretende Fremde muß sich als Klient einem arabischen Stamme eingliedern, und die Mission nimmt die Form des organisierten Beutekrieges an. Erwies sich solche doppelte Fundamentierung im jungen Islâm als doppelte Kraft, sie umschloß doch einen Dualismus, der für alle Zeiten verhängnisvoll werden sollte. Man vergleiche etwa die christliche Kirche des Mittelalters. Da das Christentum in seiner ursprünglich weltfremden [2]) Art staatliche Verhältnisse als weiter nicht für die Religion konstituierend in seinem System übergangen hatte, so fühlte sich die Kirche allen Staaten und jeder Staatsform gegenüber frei. Ja sie konnte selbst in die politische Arena eintreten und politisches Geschick erleben: reich werden als Erbin der Cäsaren und Bankerott machen durch Säkularisationen — ihr inneres Wesen wurde dadurch nicht berührt. Der Islâm dagegen, die Möglichkeit eines Antagonismus zwischen dem theologischen und staatlichen Prinzip außer acht lassend, fordert, daß die religiöse Gemeinschaft in der Form des Staates existiere. Hat er somit nach außen ein Problem weniger, so nimmt er dafür in sich alle jene Fragen auf, die sich um die Staats f o r m drehen. Die Lehre vom I m â m a t , Prinzipat [3]), wird Kernpunkt des Systems, sie, aber auch nur sie, Schibboleth der Rechtgläubigkeit. Es ist ein eigenartiges Geschick: die islâmische Religion schien wegen der Einfachheit und Faßbarkeit ihrer Lehre zur Unität berufen wie keine andere, und sie erzog ja in der Tat ihren

---

[1]) b. Hišâm, *sîrat* (ed. Wüstenfeld), Göttingen 1858—60, pg. 341 ff.; vgl. J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* IV, Berlin 1889, S. 67 ff. und ders., *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902, S. 1 ff.

[2]) Ev. Johannis 18, 36; vgl. Tertullian, *Apologeticus*, c. 38 ...nec ulla magis res aliena quam publica. Vgl. G. Jellinek, a. a. O. S. 165.

[3]) Für eine Übersetzung von *imâm* führt die Etymologie, da kein direkter Zusammenhang mit *umma* = (islâmische Gesamt-) Gemeinde besteht (vgl. Wellhausen, *Das arabische Reich* ..., S. 7, No. 1), nur zur allgemeinen Bedeutung: der Vorangehende. So bezeichnet das Wort den Anführer eines Heeres, das Haupt einer Schule, den Leiter des öffentlichen Gebets und hier im Staatsrecht den princeps. Eine Bedeutungskonkurrenz entsteht nun freilich öfters durch Personalunion der verschiedenen Funktionen.

Gliedern einen »überaus katholischen Instinkt«[1]) an, die Achtung vor dem *iǧmâ'*, dem consensus, daß alles Gewordene richtig sei. Was sonst die Religionen in ihrem geschichtlichen Verlauf zerreißt: das Einströmen des superstitiösen Elementes und die Auseinandersetzung mit der Vernunft, hat den Islâm nicht gespalten. Sektiererisch wurden Heiligenkult und Menschenvergötterung, sektiererisch der Mu'tazilitismus erst in Verbindung mit Differenzen in der Souveränitätsfrage. »Negierung des staatsrechtlichen Konsensus«[2]) ist die Ursache der Sektenscheidung, oder wie wir genauer zu sprechen hätten, des Schismas. Sie stellte am Tage, da der Prophet seine Augen schloß, die Existenz des neuen Glaubens im weiten Arabien in Frage, hatte man sich doch, dank zumal der Art des Propheten, »die Herzen zu gewinnen« im wesentlichen nur politisch-diplomatisch, und nur an seine Person[3]), gebunden gefühlt. Und als mit dem Tode des eigentlichen Organisators, des Chalifen 'Umar I, der in festerer und edlerer Form als der Prophet das religiöse und politische Prinzip in sich vereint hatte, der Dualismus in Erscheinung trat, blieb das letztere herrschend. Die religiöse Gemeinde ward königliches Reich. Folgerichtig werden die innermuslimischen Probleme nicht auf Synoden und Konzilien, sondern durch das Schwert gelöst: durch die Ermordung 'Utmân's, in der Kamelschlacht und bei Ṣiffîn. Und charakteristischerweise, sie werden dort nicht nur entschieden, sondern sie entstehen da auch: bei Ṣiffîn, im Lager des 'Alî, werden sich die Ḫawârig ihres Puritanismus bewußt. Innerhalb der Šî'a hat der einmal verlassene Konsensus über das Prinzipat zu immer neuen Spaltungen geführt. Und es ist auch hier bezeichnend, daß die grundlegende Sonderung in Imâmiten und Zaiditen angesichts des Kampfes erfolgte. Als i. J. 122/740 der 'alidische Prätendent Zaid b. 'Alî zu Kûfa losschlagen wollte, erklärte im letzten Augenblick die Mehrzahl der Šî'iten, daß sie über die Frage aller Fragen, über das Imâmat, eine abweichende Meinung habe, die es ihnen verbiete, mit ihm Schulter an Schulter zu stehen.

---

[1]) Snouck Hurgronje, *Mekka*, Haag 1888/9, I, S. 203.

[2]) I. Goldziher in *Kultur der Gegenwart* I, III, 1, S. 115.

[3]) J. Wellhausen, *Das arabische Reich* ..., S. 15.

Kapitel 1.

Die Frage nach der Staatsform.

Ein Versuch, aus der umfangreichen Literatur der Zaiditen die Besonderheiten ihres Lehrsystems herauszuschälen, wird naturgemäß bei diesem Leitartikel von der Souveränität einzusetzen haben. Da aus der Anerkennung der staatlichen Gemeinschaft an sich noch keinerlei Bestimmung über die Staatsform fließt, so scheiden sich die Geister der muslimischen Faktionen gleich bei der Vorfrage nach der Notwendigkeit einer durch den Imâm repräsentierten Verfassung. Die Zaiditen, voran der eigentliche Inaugurator der Parteiliteratur, al Qâsim, vertreten auch hier den theokratischen[1]) Standpunkt: das Imâmat beruht auf ausdrücklicher göttlicher Anordnung (*farḍ*), die als solche unabänderlich und unwidersprochen bleiben muß. Es ist der articulus stantis et cadentis ecclesiae, »da alle Verordnungen nur durch dasselbe Bestand haben«[2]) Den »deutlichsten Beweis und die hellste Offenbarung über die Notwendigkeit des Imâmates«[3]) sieht

[1]) Entgegen dem Zeugnis von al Îǧî, bzw. al Ǧurǧânî, *mawâqif* (ed. Soerensen), p. 297, das nur halb richtig ist.

[2]) Berl. 4876, fol. 56 b. اعلم ان افرض الافراض واوكدها فرض الامامة لانّ جميع الفرائض لا تقوم الا بها ولا يجوز تبديل فريضة الامامة بوجه من الوجوه لانّ فيها الفساد ما ليس فى غيرها وان سألوا فقالوا ما تقولون فى الامامة فريضة هى أم سنّة أم تطوّع قيل لهم بل افرض الفرض واوكده فى الفرض فان قالوا هل يجوز ان يخالف فى هذه الفريضة بوجه من الوجوه قيل لهم لا لانّه لو جاز ان تخالف فريضة لجاز ان تخالف الفرائض كلّها

[3]) ibid. fol. 82 a. ابين دليل وانور تنزيل فى وجوب الامامة وما يجب منها على الامّة قول الله تبّت وتبّع أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَأُولِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ... فامر تبّت وتبّع بطاعة اولى الامر معما امر به من طاعته وطاعة الرسول ولا يامر تبّت وتبّع الّا بمعلوم غير مجهول معما لا اعلمُ فيه بين الرواة فرقة وما لا

al Qâsim in Sûra 4, 62: »O ihr, die ihr gläubig geworden seid, gehorchet Gott und gehorchet dem Propheten und den Inhabern des Regimentes unter euch.« Neben dies Gotteswort tritt ein Prophetenausspruch, der Traditionssatz: »Wer stirbt, ohne einen Imâm zu haben, stirbt eines heidnischen Todes.« Doch unser Zaidit müßte nicht zugleich Mu'tazilit sein, wollte er an rein rationalen Erwägungen vorübergehen und nicht betonen, daß ihm durch einen Imâm »die rechte Führung der Gemeinde nach dem Tode ihres Propheten« am besten gewährleistet erscheine. Dabei verschmäht er, in dessen Gesichtskreis wesentlich nur monarchisch verfaßte Gemeinschaftsgebilde getreten sind, es nicht, sich auf die Übereinstimmung auch mit außermuslimischem Körperschaften bei aller »Verschiedenheit der Religionen und der rationalen Erwägungen« zu berufen. Es entspricht der katholisierenden Tendenz der jüngeren Zaiditen, daß sie dem inzwischen für jede Beweisführung allmächtig gewordenen Prinzip des consensus, *iǧmâ'*, den Tribut nicht versagen und ihm unter Beibehaltung der übrigen die erste Stelle einräumen. So sieht aṣ Ṣu'aitirî [1]) († 815/1412) in seinem großen Fiqhkommentar (Brock. II, 186, 3, 3) die Notwendigkeit, Imâme einzusetzen, nach der Mehrzahl der Gelehrten in erster Linie durch den Konsensus der Gefährten nach dem Tode des Propheten bestätigt, dem sich an zweiter Stelle die Behauptung anschließt, daß die Aufrechterhaltung der göttlichen Gesetze, wie des Strafrechts, der Bestimmungen über die Armensteuer, den Krieg und den Kultus, nur durch einen Imâm gewährleistet sei.

Unter diesen Theorien für die Rechtfertigung der Souveränität wird man noch am ersten das *iǧmâ'* gelten lassen können. Seine Beweiskräftigkeit aber beruht auf dem rein psychologischen Moment der

---

احسبك الا قد رأيتها عليه متّفقة من حديث الرسول عم في انّ من مات لا امام له مات ميتة جاهليّة فكلّ هذا دليل على وجوب الامامة وعقدها وما في ذلك للامّة بعد رسولها صلوات الله عليه من رشدها معما يجمع جميع الامم على اختلاف مللها وعقولها

[1]) Berl. 4883, fol. 374 b, Anfang des k. as sijar: أمّا الكلام في وجوب نصب الأئمّة فوجوبه عند الجمهور من العلماء ثابت لوجهين احدهما اجماع الصحابة بعد موت النبيّ صلعم ... ... والوجه الثاني أنّ الله تع اوجب واجبات لا تقوم بها الّا الأئمّة كالحدود والصدقات والغزو والجمعات ولا يتمّ الواجب الا به

Anerkennung einer weittragenden geschichtlichen Tatsache. Anders dagegen steht es um die theologischen Autoritätsbeweise. Der von al Qâsim herangezogene Traditionssatz scheint zwar irgendwie zum älteren, weit anerkannten Bestande der dem Propheten zugeschriebenen Aussprüche zu gehören. Aber bevor er seine uns vorliegenden schriftlichen Fixierungen erhielt, hatte er die ganze Unsicherheit der Tradierung an sich erfahren. Man vergleiche zu seiner obigen Gestalt eine Fassung bei al Buḫârî. Schon eine Stelle, an der er sich bei ihm findet, ist charakteristisch: es ist das *k. al fitan*, das Buch von den »Prüfungen«, den Bürgerkriegen, Nr 2. »Wer an seinem Herrscher etwas mißbilligt, soll es geduldig ertragen, denn wer eine Spanne weit aus der obrigkeitlichen Gewalt heraustritt, stirbt eines heidnischen Todes.« Je nach der Lesart also besagt der eine Traditionssatz etwas ganz Verschiedenes: einmal behauptet er den göttlichen Ursprung der Souveränität, ein andermal verbietet er die Empörung gegen die zu recht bestehende Souveränität. Dabei braucht hier noch nicht eine absichtliche Verdrehung im Parteiinteresse vorzuliegen. Hier heißt der Dissensus noch nicht Sunniten contra Zaiditen. Auch in ein orthodoxes System [1]) könnte die erste, in ein zaiditisches die zweite Form passen.

Nicht so elastisch und variationsfähig wie das *ḥadîṯ* ist der seit ʿUṯmân's Tagen dem Umfang nach feststehende Qor'ân. Vorab sei bemerkt, daß die Zaiditen, auch die jüngsten, einen anderen als den orthodoxen Qor'ân, daß sie eine ʿAlî-Sûra »die beiden Lichter« [2]), nicht kennen. Sie erwähnen nämlich das Buch ohne jede Polemik, die auf einen Bestandunterschied hindeuten könnte. Dabei achten sie durchaus auf die geringfügigste Kleinigkeit, hält es doch Naǧmaddîn Jûsuf b. Aḥmad b. Muḥammad b. ʿUṯmân 3) († 832/1429, Brock. II, 186, 3, 1) für wichtig genug, die im Eingange jedes Qor'ânkommentars

[1]) Auch bei al Mâwardî, *al aḥkâm as sulṭânîja* (ed. Enger), Bonnae 1853, p. 4, ist das Imâmat nach der Tradition Bedingung zum Seelenheil der Muslimen.

[2]) Garcin de Tassy bei G. Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*, Bielefeld und Leipzig 1878, S. 92—96; Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, Göttingen 1860, S. 221—223.

3) Berl. 4887, fol. 3a. مذهب اهل البيت والشافعيّ انّ البسملة فى أوائل السور من القران الكريم وعند الحنفيّة ليست من القران وانّما ذُكرت للفصل والتبرّك واتّفاق أنّها من القران فى وسط النمل وروى الزمخشرىّ عن ابن عبّاس من تركها فقد ترك مائة واربع عشرة آية من كتاب الله ومذهبنا أنّها آية كاملة وعن بعضهم هى وما يليها آية

behandelte Quisquilie über die Zählung der *basmala* unter die wenigen wichtigen prinzipiellen Sätze, die er seinen Pandekten vorausschickt, aufzunehmen: »Es ist Observanz bei den Gliedern des Hauses und aš Šâfi'î, daß das »Im Namen Gottes, des Barmherzigen und Erbarmers« im Anfang der Sûren — über Sûra 27, 30 herrscht Einstimmigkeit — zum erhabenen Qor'ân gehört und als vollständiger Vers gilt«. Gegen die Ḥanefiten, die die *basmala* nicht mitzählen, wird aus az Zamaḫšarî (*al kaššâf* zu Sûra 1,1) der Vorwurf wiederholt, sie unterschlügen 114 Qor'ânverse. Läßt somit der Wortlaut des hl. Buches keinen Spielraum, so bietet die Erklärung ein um so weiteres Feld für die Parteikämpfe. Die älteren zaiditischen Schriften, zumal die von al Qâsim, die von Qor'ânversen strotzen, sind ein hübscher Beleg für das »Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque Invenit ac pariter dogmata quisque sua«. In Wirklichkeit besagt die (oben S. 5) von ihm herangezogene Stelle, Sûra 4, 62, mit dem farblosen: »Gehorchet ... den Inhabern des Regimentes« nichts über eine bestimmte Staatsform. Sie ist ebenso allgemein gehalten wie ihre auffällige biblische Parallele, Römer 13, 1: Πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. In dem Bestreben, in jener Stelle die göttliche Einsetzung des Imâmates zu finden, werden die Zaiditen am besten, aber auch am plumpsten von der übrigen Ši'a unterstützt: Abû'l Ḥasan 'Alî b. Ibrâhîm b. Hâšim al Qummî, der in seinem *tafsîr al qor'ân* bei allen möglichen und unmöglichen Gelegenheiten nach göttlichen Beweisen für das 'Alidenregiment sucht, findet in dem wahrlich nicht mißzuverstehenden voraufgehenden Verse »Gott befiehlt euch, daß ihr die anvertrauten Güter ihren Besitzern zurückerstattet« die Übertragung der Herrschaft von dem jeweiligen Imâm an den von Gott verordneten Nachfolger befohlen und hat zu unserem Verse in seiner gedankenlosen apodiktischen Kürze weiter nichts zu bemerken als: »bezieht sich auf den Emir der Gläubigen«[1]), nämlich 'Alî. Aber auch der offiziöse sunnitische Staatsrechtslehrer šâfi'itischer Observanz, al Mâwardî (a. a. O. p. 3), erkennt an diesem Wort die göttliche Autorität des Chalifates. Dagegen werden die Qor'ânexegeten wie az Zamaḫšarî,

---

[1]) Berl. 929 (= Brock. I. 192. k.), fol. 60 a. خاطب الائمّة عليهم السلام فقال إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا ٱلْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا قال فرض على الامام أن يؤدّي الامانة [Cod: الامام] الى الذى امره الله من بعده ثمّ فرض على الامام أن يحكم بين الناس بالعدل ثمّ فرض على الناس طاعتهم فقال يَا أَيُّهَا . . . . [الخ] يعنى امير المؤمنين

al Baiḍâwî und der gründliche aṭ Ṭabarî dem unbestimmten Tenor des fraglichen Ausdrucks besser gerecht. Die »Inhaber des Regimentes« seien die Bevollmächtigten des Propheten zu seiner Zeit, die Chalifen und deren Beauftragte, die Qâḍî und Heerführer und — last not least — die maßgebenden theologischen und juristischen Lehrer. Damit ist aber die Einzigartigkeit im Gottesgnadentum der Monarchen aufgegeben, und tatsächlich ist ihnen ja auch die Konkurrenz mit der letztgenannten Klasse nicht leicht geworden, fühlten sich doch die 'Ulamâ' und Fuqahâ' berufen, auf die genaue Befolgung der Klausel zu halten, daß den Machthabern der Gehorsam nur so lange gebühre, als sie nicht vom Rechte abwichen, eine Bedingung, die nicht nur der kritische az Zamaḫšarî, sondern auch die übrigen deutlich zum Ausdruck bringen. Ein ganz anderes Gesicht erhält unser Vers in den Traditionswerken, in denen nicht so sehr nach der Bedeutung der Qor'ânstellen und ihren Folgerungen, als vielmehr nach dem Zeitpunkt ihrer Offenbarung gefragt, d. h. versucht wird, die Entstehung des hl. Buches aus den jeweiligen Verhältnissen des Propheten und der Urgemeinde zu erklären. Und da sinkt z. B. nach al Buḫârî, *k. tafsîr al qor'ân*, Nr. 11, Sûra 4, 62 zu einem einfachen Heerbefehl herab: Muḥammad ermahnt bei der Aussendung des 'Abdallâh b. Ḥuḏâfa [1]) die Truppen zur Disziplin. Und auch bei an Nasâ'î ist es nicht anders, obwohl er den Vers in das Buch von der »Huldigung« bringt unter der Überschrift: »Ermahnung (eig. Antreibung) zum Gehorsam gegen den Imâm« und obwohl er ihn in unmittelbare Nachbarschaft der »Qoraiš«tradition (s. unten Kap. 2. § 1) stellt [2]).

Der ausgesprochene Dissensus gegenüber den Zaiditen in der Frage nach der Rechtfertigung der monarchischen Verfassung ist doppelter Art: formaler und materialer. Der f o r m a l e Gegensatz liegt da vor, wo zwar die Notwendigkeit des Imâmates schlechthin noch anerkannt, aber auf eine theologische Begründung verzichtet wird. Zwei Mu'taziliten werden besonders namhaft gemacht, Abû'l Ḥusain al Baṣrî, der nach dem zaiditischen Enzyklopädisten Aḥmad b. Jaḥjâ b. al Murtaḍâ »seine Seele mit etwas Philosophie befleckte« [3]), und Abû'l Qâsim al Balḫî [4]). Nach dem Zeugnis von aṣ Ṣu'aitirî erkannten sie den Autoritätsbeweis nicht an, verschmähten den »Weg des Hörens« oder »des Gesetzes«, wie die scholastische Formel auch lautet, und verfolgten allein den »Weg des Verstandes«, bekannten sich nur zu

[1]) b. Hišâm (ed. Wüstenfeld) 998.

[2]) *As sunan*, k. al baiʿa, (bâb) al ḥaḍḍ ʿalâ ṭâʿat al imâm (Mitte).

[3]) s. T. W. Arnold, *Al Muʿtazilah*, Leipzig 1902, pg. 71 oben.

[4]) ibid. pg. 51 oben.

dem utilitaristischen Prinzip, daß durch die Souveränität das gegenseitige Wohlverhalten im Innern und die Defensive nach außen garantiert sei [1]).

Die materiale Antithese findet sich bei Ḫârigiten. Mir liegen nur neuere Werke vor: Ibâḍitischer Observanz. Die Ibâḍiten sind die extremsten nicht. Doch findet sich der eine oder andere darunter, der hier und da mit wünschenswerter Deutlichkeit den Independenten zeigt. Bei unserer farblosen Sûra 4, 62 freilich braucht man ja noch nichts Besonderes zu erwarten. Muḥammad b. Jûsuf al Wahbî al Ibâḍî [2]), demzufolge gleichfalls die Stelle als Heerbefehl entstanden ist, vergibt sich ja noch nichts, wenn er sie ganz im erwähnten Sinne von az Zamaḫšarî, aṭ Ṭabarî, al Baiḍâwî kommentiert. Wenn nach den bekannten »Religiösen Anschauungen der Ibâditischen Muhammedaner« [3]) die ʿUṯmân, ʿAlî, Muʿâwija oder die Söhne, die solchen Vätern geholfen hatten, gottlose Menschen waren, dann verpflichtete ihnen gegenüber der göttliche Befehl zum Gehorsam gegen die »Imâme der Gerechtigkeit« zu nichts. Stärker mußte den durch und für die Parteikämpfe mehr bestimmten Traditionen zugesetzt werden. Goldziher [4]) unterstreicht eine Variante, die Aḥmad b. Ḥanbal gibt, zu dem angeblichen Prophetenwort (das an eben unseren Qor'ânvers herangewachsen zu sein scheint): »Wer dem Emir gehorcht, gehorcht mir, und wer sich gegen den Emir empört, empört sich gegen mich«. Statt »dem Emir« wird auch gelesen dem Imâm. Nun gibt es aber noch eine andere Lesart, die zunächst nichts Besonderes will: meinem Emir (z. B. aṭ Ṭabarî zu Sûra 4, 62, Kairo 1902/3, Bd. V, p. 87 Mitte). Halten wir einmal mit dem gewissenhaften Aḥmad b. Ḥanbal, den Goldziher als einen Sammler ohne bestimmte Tendenz erwiesen hat, die Lesart »dem Emir« für die bestbeglaubigte und rücken ihr »meinem Emir« am nächsten. Jemand, der etwa im šiʿitischen Interesse aus »Emir« »Imâm« machen wollte, hatte einen völlig neuen Wort stamm einzusetzen, mußte

[1]) Berl. 4883, fol. 374 b. امّا الكلام فى طريق وجوبها [يعنى الامامة] فهو السمع عند الاكثر . . . وقال ابو الحسين البصرىّ وابو القاسم البلخىّ طريق وجوبها العقل لان بها يحصل التناصف ودفع المضارّ

[2]) *at tafsîr al kabîr*, Bd. V, Zanzibar 1305/6, p. 11. Dies Werk, ebenso die unter No. 1 und 4 auf S. 10 wurden mir durch Herrn Dr. F. Kern-Berlin genannt.

[3]) E. Sachau zum *kašf al ġumma* in M. S. O. Spr. W. As. II, 47 ff.; vgl. z. B. S. 54, 59, 60.

[4]) Z. D. M. G. 50, S. 499 zum *Musnad*, Kairo 1313, Bd. II, S. 252.

in jedem Fall zwei Buchstaben ändern. Einfacher und gründlicher konnte ein Ḫâriǧit, der die Herrschaft Gott und dem Propheten allein zuerkennt, verfahren. Der Wortstamm bleibt derselbe, um aus »dem Emir« unter Auslassung des Artikels und Versetzung eines Buchstabens oder, wenn man an mündliche Überlieferung denkt, eines Lautes »meinem Befehl« (amrî) zu machen. Noch viel leichter ist dasselbe durch Unterschlagung eines Buchstabens bzw. eines Lautes aus »meinem Emir« zu gestalten. Abû Ja'qûb Jûsuf b. Ibrâhîm al Maġribî al Warǧalânî [1]) weiß nämlich unter Berufung auf Anas b. Mâlik als Urtradenten mitzuteilen, daß der Prophet den geistvollen Ausspruch getan habe: »Wer meinem Befehl gehorcht, der gehorcht mir, und wer sich gegen meinen Befehl empört, empört sich gegen mich« [2]). So schrumpft das wichtige *ḥadîṯ* zu einer gegenstandslosen Tautologie zusammen. Selbst wenn man Bedenken gegen die Zuverlässigkeit des Druckes hat, zumal man z. B. in der berberischen *'aqîdat at tauḥîd* [3]) die Notwendigkeit des Imâmates anerkannt sieht, und zwar wie bei den genannten Mu'taziliten auf Grund der »Einsicht« (*ra'ỳ*): gemeint ist nie »mein (des Propheten, von diesem mit besonderen Rechten ausgestatteter) Emir«. Er ist immer nur Mandatar und Vertreter der autonomen Gesamtgemeinde, kommt doch das juristische Lexikon des Ǧumaijil b. Ḫamîs as Sa'dî in einer hierhergehörenden Untersuchung zu dem Resultat: »Es liegt einem Knechte [Gottes] nicht ob, sich an irgend einen persönlich anzuschließen außer an Allâh, an seinen Gesandten Muḥammad und an die in der Gesamtheit, welche jenen beiden gehorchen: das sind die Gläubigen [4]).

[1]) *kitâb at tartîb*, A. R. von Abû 'Abdallâh b. 'Umar al Maġribî al Wahbî al Ibâḍî, *ḥâšijat at tartîb*, Zanzibar 1304, p. 39.

[2]) Den Zusatz: »Außer wenn hier — dabei zeigte er mit der Hand dreimal nach dem Osten — *fitna* ist«, verstehe ich bei unserer Lesart so, daß im Falle einer unbotmäßigen Regierung der verfolgte Gläubige von der Nachachtung der Gebote Gottes und des Propheten entbunden werden kann nach dem Artikel von der *taqîja* oder dem *katmân* (vgl. dazu A. de C. Motylinski in *Recueil de Mémoires et de Textes publié en l'honneur du XIVe Congrès des Orientalistes*, Alger 1905, S. 510, und I. Goldziher in Z. D. M. G. 60, S. 217). Stellt man dagegen die Lesart »meinem Emir« wieder her, so wäre wenigstens die Unterbrechung im Imâmat (*fatra*, s. unten Kap. 4 § 1) gerechtfertigt.

[3]) A. de Motylinski, a. a. O. S. 509; vgl. 523 Nr. 2.

[4]) *qâmûs aš šarî'a*, Zanzibar 1297—1304, Bd. VIII, S. 136.

Kapitel. 2.

Die Frage nach der Dynastie.

§ 1. Treten wir mit den Zaiditen dem Kreise bei, welchem das Imâmat eine unumgängliche göttliche Institution ist, dann erhebt sich, sobald auf die Inhaber des Imâmats geblickt wird, die Dynastiefrage mit ihrem ob und wer. Gegen zwei Fronten wird besonders gestritten, gegen die sunnitischen Anhänger der offiziellen Chalifen, die Nawâṣib, und gegen die übrigen Šî'iten. Mit den ersteren setzt sich al Qâsim auseinander in den Traktaten: *Das Imâmat* und *Die Begründung des Imâmates.* Gegen die letzteren richtet sich seine *Widerlegung der sezessionistischen (rawâfiḍ) Ultras* und die *Widerlegung der Sezession.* Zur Vorbereitung des Kampfes mit den Sunniten zergliedert *das Imâmat* im Eingange [1]) den gesamten Bestand

[1]) Berl. 4876, fol. 54 b. قال الامام القاسم بن ابراهيم صلوات الله عليه يسأل الذين قدّموا ابا بكر فيقال لهم أخبرونا عن جميع ما جاء به محمّد صلعم[a] من الله وامر نابه من طاعة الله ما هو هل يخلو من ثلاثة اوجه امّا فريضة اوجبها عليهم من الله وامّا سنّة سنّها لهم وامّا تطوّع امرهم به على ترغيب فيه إن شاؤوا فعلوها وإن شاؤوا تركوها فمن قولهم لا يخلو من احد هذه الثلاثة الوجوه ولا سبيل لهم الى اكثر من ذلك لانّ ما امرهم به رسول الله صلعم[a] احدى هذه الثلاثة الخصل يقال لهم فأخبرونا عن هذه الفرائض التى امرهم النبىّ بها عم عن الله معروفة معلومة او مجهولة غير معروفة فمن قولهم لا بل معروفة غير مجهولة فيقال لهم هل يجوز لاحد ان يحوّل هذه الفرائض فيجعلها على خلاف ما فرض الله فان قالوا نعم أبطلوا جميع الفرائض ... فمن قولهم هذا لا يجوز قيل لهم . . . [fol. 55 a] ما تقولون فى الامامة اهى من دين الله ام من غير دين الله فان قالوا ليست من دين الله لزمهم فى اجتماع من اجتمع على امامة ابى بكر انهم لم يكونوا على دين الله وان قالوا الامامة من دين الله قيل لهم من أىّ دين الله امن

des durch Muḥammad gebrachten göttlichen Gesetzes je nach dem Grade seiner Verbindlichkeit in *farḍ* bzw. *farîḍa*, ausdrückliche Verpflichtung, *sunna*, empfehlenswerte Satzung, consilium evangelicum und *taṭauwu'*, freiwilliges opus supererogationis. Zum Wesen jeder dieser Gesetzesformen aber gehöre es, daß sie ausdrücklich bekannt gegeben und durch keinen Menschen verwandelbar sei. Diese Unwandelbarkeit ist für al Qâsim der springende Punkt. Die ganze Zergliederung ist nur eine scheinbare Konzession. Für ihn nimmt das Imâmat, wie wir bereits (oben S. 4) sahen, den ersten Rang in der ersten Stufe ein; aber die Gegner sollen ihm nicht entweichen mit der Ausflucht, das Imâmat sei zwar eine göttliche Institution, aber nur *sunna* oder *taṭauwu'*. Sein etwas gewundener Gedankengang ist der: angenommen, zur Frage nach dem Souverän läge die göttliche Willensäußerung nur in der Form eines supererogativum vor, so wäre die Nachachtung an sich zwar unverbindlich, aber nähme man sie nicht in sein Programm auf, so hätte man an dieser Stelle keinen göttlichen

الفرائض ام من السنن ام من التطوّع . . فان قالوا من الفرائض قيل لهم كيف فرض رسول الله صلعم الامامة لابى بكر سمّاه لكم رسول الله باسمه وعينه او دلّ عليه بصفته او تركها شورى او سكت فلم يقل من ذلك شيئ ولا بدّ من احدى هذه الخصال ولا خامسة معهنّ فان قالوا انّ رسول الله صلعم[a] نصّ لنا ابا بكر بعينه ونسبه واسمه قيل لهم فما بالهم وقفوا عنه ثلاثة ايّام يتشاورون فيه وقد سمّاه رسول الله باسمه ونصّه [ونصبه Cod.?] بعينه وما بال ابى بكر قال لهم أنا أرضى لكم احد هذين الرجلين فبايعوا أحدهما أبا عبيدة بن الجرّاح وعمر بن الخطّاب . . . قيل لهم فهل ادّى ابو بكر هذه الفريضة كما امر الله فان قالوا نعم قد سمّى لنا عمر ونصّه بعينه كما فعل رسول الله صلعم[a] قيل لهم فما بالكم لم تتشاوروا فى عمر كما تشاورتم فى ابى بكر بعد النبىّ عم فان قالوا لانّ ذلك جائز لنا قيل لهم فقد نقضتم قولكم ان لا تغيّر فريضة وهذا نقض الفريضة التى فرض الله ورسوله لكم فى ابى بكر اذ لم تتشاوروا فى عمر كما تشاورتم فى ابى بكر ولم تتشاوروا فى قول ابى بكر كما تشاورتم فى قول النبىّ صلعم[a] فان قالوا لانّ المشورة اليهم قيل لهم فايّهما اوثق فى قوله النبىّ صلعم[a] ام ابو بكر فان قالوا ابو بكر كفروا وان قالوا النبىّ اوثق قيل لهم ما ابين نفاقكم انّكم تقولون النبىّ اوثق وانتم

Boden unter den Füßen. So will al Qâsim nur ein Entweder — oder: »Man frage diejenigen, die dem Abû Bekr den Vorrang zuerkennen .... Was sagt ihr zum Imâmat: gehört es [überhaupt] zur Religion oder zu etwas anderem?« Wenn sie nun erwidern, es gehöre nicht zur Religion, so stehen sie folgerichtig mit ihrer Zustimmung zum Imâmat des Abû Bekr nicht auf dem Boden der Religion. Da sie aber behaupten, auf solchem Grunde zu stehen, so dürften sie keinerlei Veränderung an der Institution des Imâmates, hier speziell an der Kreierung des Imâm, vornehmen. Bei dem ausgesprochenen Entweder — oder braucht al Qâsim die Frage, wie weit die Gegner gefehlt haben, bloß an einer Kategorie, dem *farḍ*, erläutern. Nur flüchtig stellt er anhangsweise das Imâmat unter den Gesichtspunkt der *sunna* und des *taṭawwu*ʿ, die, wenn man sie einmal auf sich nimmt und sie als Argumentationsbasen benutzt, die gleiche Verbindlichkeit in sich tragen. Folgen wir mit ein paar Worten den dialektischen Gängen al Qâsim's. Wenn die Gegner behaupten, ihre Chalifen — es handelt sich zunächst um

تتشاورون بعده وابو بكر عندكم ليس باوثق من النبيّ صلعم[a] وانتم لا تحتاجون بعد قوله الى المشورة فقد لزمكم انّ ابا بكر عندكم اوثق من النبيّ صلعم[a] لانّ اوثق الاوثاق الذى لا تشاور fol. 56a. في قوله ويُسألُون عن فعل ابى بكر وعمر في الامامة كان اصوب ام فعل النبيّ فان قالوا فعلهما كفروا وان قالوا فعل النبيّ عم أصوب قيل لهم فايّهما كان اولى بابى بكر وعمر أيقتديان بالنبيّ ام لا يقتديان به فان قالوا يقتديان بالنبيّ خير لهما قيل لهم فحيث خالفا النبيّ عم في الامامة اقتديا به ام لم يقتديا به فان قالوا لا بل اقتديا به خالفوا ان تكون الشورى بين المسلمين مثل شورى بين ستّة وأن تسمية ابى بكر لعمر وحده هى شورى بين المسلمين وهذا المحال من الكلام وان قالوا لم يقتديا بالنبيّ ولو اقتديا به كان خيرا لهما قيل لهم افيجوز لهم ما فعلا ام لا يجوز فان قالوا نعم هو جائز لهما قيل لهم أفصواب ذلك ام خطأ فان قالوا لا بل خطأ لزمهم انّه يجوز ان يخالف رسول الله صلعم[a] وان زعموا انّه صواب فقد زعموا انّ الخلاف للنبيّ عم صواب وهذا ما لا يقول به احد من المصلّين وزعموا انّ ابا بكر وعمر جائز لهما ان لا يقتديا برسول الله عم وهذا شرّ ما أُضيف اليهما ترك الاقتداء بالنبيّ صلعم[a]

a) Cod. صلى الله عليه ohne وسلم; ebenso p. 15 no. 1; 17 no. 1; 22 no. 5.

Abû Bekr, ʿUmar, ʿUṯmân — seien rechtmäßig in der von Allâh durch Muḥammad gebotenen Weise zur Herrschaft gelangt, so müßten sie Rede stehen können, welches diese Form sei. Es gebe drei Möglichkeiten: 1. der Einzelne, Abû Bekr, sei »namentlich und persönlich ernannt« oder 2. es sei »durch eine Beschreibung auf ihn hingewiesen« oder 3. die muslimische Gemeinde sei zu einer Wahlmonarchie erklärt worden. Angenommen nun, Abû Bekr sei namentlich und persönlich vom Propheten zum Nachfolger bestimmt, so hätte sich die muslimische Gemeinde nach dem Tode Muḥammad's, am »Tage der Halle« — aus dem übrigens al Qâsim entgegen dem Zeugnis der Historiker (vgl. Ṭab. I, 1816, 4/5; 1837, 15 ff. (doch vgl. 1817, 4); Jaʿqûbî II, 136) drei Tage macht — einer ausdrücklichen göttlichen Anordnung widersetzt, indem sie zu eigenen Beratungen geschritten sei, vor allem aber träfe den Abû Bekr selbst der Vorwurf des Ungehorsams, da er unter Nichtachtung seiner eigenen göttlichen Ernennung den Abû ʿUbaida oder den ʿUmar zum Oberhaupte vorgeschlagen habe. Werde dagegen behauptet, jene Wahlverhandlungen lägen im Sinne Muḥammad's, so habe Abû Bekr ihn dadurch desavouiert, daß er eigenmächtig den ʿUmar designierte, und desgleichen ʿUmar, der auf eigene Hand die Gemeindewahl durch das conclave eines sechsgliedrigen Kollegiums ersetzte. Auch eine harmonisierende Kombination zwischen Ernennung des Nachfolgers durch seinen Vorgänger und einem Wahlakte will al Qâsim nicht durchgehen lassen. Wenn wirklich Muḥammad den Abû Bekr ernannt hätte, so liege in der trotzdem erfolgten Beratschlagung über die Nachfolge ein Mißtrauensvotum, das seine Prophetenwürde um so mehr verletze, als man sich dem Testamente Abû Bekr's ohne weiteres gefügt habe. — Das πρῶτον ψεῦδος dieser Untersuchungen liegt natürlich darin, daß unser ʿAlide nicht von der Vorstellung, der Prophet habe sich irgendwie zur Regelung seiner Nachfolge geäußert, frei kommen kann und so schon die historische Tatsache der Verschiedenheit in der Kreierung der Chalifen aus dogmatischen Fehltritten erklärt, die er ausdrücklich als »Unglauben« bezeichnet, wenn er die Gegner vor die Entscheidungsfrage stellt: Wer verfuhr am richtigsten: der Prophet mit seiner Bestimmung der Gemeindewahl oder Abû Bekr mit seiner Ernennung und ʿUmar mit seinem conclave? Wie die Antwort auch lauten mag, der gegnerische Standpunkt bleibt »Unglaube«. Antworten sie »Abû Bekr und ʿUmar«, so begehen sie Blasphemie durch die Beleidigung des Propheten; antworten sie: »Der Prophet«, so müssen sie entweder die »Sünde« der beiden Nachfolger zugeben oder offen den Widerspruch gegen den Gottgesandten für erlaubt erklären.

Im positiven[1]) Teil deduziert al Qâsim zunächst aus dem Begriff *farḍ* oder *farîḍa*, unter den er das Imâmat faßt: um der Sicherheit der Religion willen mußte der Imâm »unverkennbar persönlich ernannt« werden, genau wie es beim Propheten geschehen, und zwar mußte er diesem der Nächststehende sein, physisch wie religiös, nach »Stammbaum und Gottesfurcht« an der »höchsten Stelle« stehen, kurzum aus derselben »Erzgrube des Apostolates« hervorgehen. Man kann es al Qâsim bei solchen, übrigens häufiger wiederkehrenden Erörterungen nicht ganz absprechen, daß er, freilich auf seine Art, versucht, in die Tiefe zu gehen. Er will nicht nur die Tatsache konstatieren, daß der Prophet den ʿAlî und sein Geschlecht zur Nachfolge bestimmt habe, sondern, wohl selbst die geringe Evidenz einer derartigen Behauptung fühlend, will er sie durch das *taʿlîl*[2]) stützen, den Grund aufdecken, warum an den muslimischen Souverän neben der Forderung persönlicher Eigenschaften auch die seiner Verwandtschaft mit dem Stifter zu stellen sei: »der Grund«, so heißt es in der *Begründung des Imâmates*[3]), »wodurch, warum und weswegen die Verwandtschaft (und die Weisheit) einen Hinweis auf den Imâm bildet und den Weg (zeigt) ihn zu finden, da man seiner bedarf und ihn sucht«, liege darin, daß die Bestimmung des Souveräns nach dem Prinzip der

[1]) ibid. fol. 57 a. فان قالوا بيّنوا لنا وجه الفريضة قيل لهم الوجه على مثل قياس الفرائض كلّها ياتى الخبر من الله فيامر نبيّه عم بان ينصّ رجلا بعينه من موضع معروف ولا يكون ذلك الموضع الّا فهم به عارفين فى النسب والتقى ليكون موضع القنوع حتّى لا يقول احد انا اولى كما لم يجز لاحد ان يدّعى انا اولى بالرسالة من الموضع الذى بعث الله منه نبيّه وكذلك الامامة فى ارفع المواضع وهو معدن الرسالة لقطع الحجّة والدليل على ما قلنا ان الامامة اذا اخرجت من ارفع المواضع واقربها الى رسول الله صلعم ادّعت كلّ فرقة من الامّة الامامة ووقع الاختلاف وفى الاختلاف ابطال الدين

[2]) I. Goldziher, *Die Ẓâhiriten*, Leipzig 1884, S. 11.

[3]) Berl. 4876, fol. 86 a. والعلّة التى بها ولها ومن اجلها كانت القرابة والحكمة على الامام دليلا والى وجوده عند الحاجة والطلب سبيلا انّ مطلوبه فى القرابة اسهل على الطالبين وايسر فى تكليف فرضه على المكلّفين واقطع لعذر المعتلّين وابلغ فى الحجّة على المتجاهلين واقرب الى متناول البغية اذ لا يمكن تقريبها بالسميّة والدولة دولة جبّارين تخوف فيها قتل الابرّين

Verwandtschaft am leichtesten sei, die Verpflichtung gegen ihn am billigsten erscheinen lasse, Gegeneinwände am besten abschneide, die eindringlichste Beweiskraft besitze und die erfolgreichste Handhabe gegenüber der Rebellion biete, da so die »Homonymität«, die Gleichberechtigung Fremder, die Konkurrenz ausgeschlossen sei, während sonst die Souveränität zur Machtfrage von Gewalthabern werde, wobei die Vernichtung der Gerechten zu befürchten stehe. Unbegründet ist das nicht, was hier ganz allgemein zugunsten der Dynastie im Staatsorganismus gesagt wird. Auch dem politischen Zuschauer Europas drängt sich die Beobachtung auf, »daß es den Menschen leichter wird, einem Manne zu gehorchen, der durch angeborene Lebensstellung, als einem, der durch Wahl oder Verdienst über ihnen steht«[1]). Und sieht man in ʿUmar I. den eigentlichen Begründer des islâmischen Staates oder wenigstens den besten Vorarbeiter Muʿâwija's[2]), so hat drüben nur einmal die Wahl entschieden: nach seinem Tode, und nur einmal das Schwert: in den fünfjährigen Wirren nach dem Tode seines Nachfolgers, und dann war die oberste Herrschermacht in den Familienbesitz der Umaijaden übergegangen. Ja man könnte noch einen Schritt weiter mit al Qâsim mitgehen und wenigstens von einem Nebensinn der Muḥammedaner allgemein für Herrscher aus der nahen Verwandtschaft Muḥammad's sprechen. Wie man sich nach seinem Tode auf seinen Schwiegervater einigte, so schwankte beim Ableben des Reichsgründers ʿUmar die Wahl zwischen den zwei Schwiegersöhnen des Propheten, ʿUṯmân und ʿAlî. Und von da ab ist die ʿAlîdenfrage nicht mehr zur Ruhe gekommen in der großen islâmischen Welt, schlug sie doch ihre Kreise viel weiter, als um die paar Prinzipiellen, die im Laufe der Jahrhunderte ihre Existenz an die undankbare Aufgabe setzten, die Prärogative dieses oft noch mehr unfähigen als unglücklichen Geschlechtes zu retten. Bei der engen Beziehung zwischen staatlichen und religiösen Ideen im Islâm darf eine Beobachtung der innerpolitischen Verhältnisse auch die an Heiligenkult grenzende Verehrung nicht außer acht lassen, die den ʿAliden zu allen Zeiten selbst von strammen Sunniten gezollt worden ist. Sie bedeutet ein ganz respektabeles reservatum ecclesiasticum, mit dem sich abzufinden den wirklichen weltlichen Machthabern nicht immer leicht gemacht worden ist.

Al Qâsim begnügt sich jedoch nicht mit dem *taʿlîl*, um die angebliche Einsetzung ʿAlî's durch den Propheten nach dem Prinzip der Verwandt-

[1]) F. Paulsen, *System der Ethik*, Berlin 1900, 5. Aufl., II, pg. 562.

[2]) Vgl. darüber H. Lammens, *Etudes sur le règne du Calife omaiyade Moʿâwia* I, Beyrouth 1906—08, und dazu I. Goldziher in D. L. Z. 30, 197 ff.

schaft erfolgen zu lassen und so die Berechtigung der ganzen Dynastie zu erweisen, sondern begegnet — was freilich inhaltlich ziemlich auf dasselbe herauskommt — einem etwaigen Einwurf, die ausdrückliche persönliche Ernennung, wie er sie behaupte, könne doch immer nur das Imâmatrecht des Einzelnen belegen, formell noch durch das *qijâs*, einen übrigens recht verschrobenen Analogieschluß [1]): man nehme irgend eine *farîḍa*, etwa das Mittagsgebet. Erstmalig angeordnet an einem bestimmten Tage, Freitag oder Sonnabend usw., sei es obligatorisch geworden für alles, was unter den Begriff »Tag« gehört. Ebenso sei für das Imâmat seiner Zeit ein Einzelner namentlich bestimmt, damit aber zugleich alle — welche Namen sie auch tragen mögen — mitbestimmt, die der Reihe nach, je einer auf den anderen folgend (wie die Tage), des Erstgenannten Typus repräsentierten in bezug auf »Verwandtschaft (mit dem Propheten) auf Frömmigkeit und Vortrefflichkeit«.

Es verlohnt sich nicht im einzelnen aufzudecken, wie sich al Qâsim den Schriftbeweis für seine dynastische Theorie erschleicht und erzwingt. Da müssen als dicta probantia alle jene Stellen fungieren [2]), in denen die Bewahrung der Prophetie und der Offenbarungen bestimmten Familien übertragen wird, wie der des Noah, des Abraham, des Amram, oder in denen nur ganz allgemein von den besonderen Gnadenerweisungen an die Kinder Israels, die Familie Lot's die Rede ist, oder ein Zacharias um einen Sohn und Erben betet.

---

[1]) Berl. 4876, fol. 57 a unten. ألا ترى ان صلوة الظهر نزلت فى يوم من الايّام جمعة كان او سبتا او احدا او غير ذلك من الايّام مسمّى باسم ثمّ هى فى الايّام كلّها على هيئة واحدة لا تُغيّر وكذلك قلنا فى رجل بعينه فى ذلك الزمان ثمّ فى كلّ زمان فى رجل واحد ولو كانت الاسماء مختلفة والقرابة والتقى والفضل واحدا فهذا قياس ما قلنا فافهموا مغاليط اهل الخلاف وكذلك على الناس أن يؤدّوا جميع الفرائض على مثل هذا القياس وكذلك الامامة فى ابرّ الخلق واتقاهم وان يؤدّوا هذه الفريضة حيث امرهم رسول الله صلعم

[2]) ibid. fol. 85 a. فاسمع لقول الله جلّ ثناؤه وتباركت بقدسه اسماؤه فيما ذكرنا من قرابة المرسلين وما جعل من وراثة النبوّة فى ابناء النبيّين قال الله تع Es folgen Sûra 57, 26; 3, 30; 45, 15; 44, 31; 5, 23; 11, 76; 37, 73—75; 71, 29; 32, 23—24; 22, 77b—78; 2, 121—122; 14, 40; 20, 132; 33, 33; 11, 42; 37, 133—135; 54, 34b—35; 38, 42; 12, 6; 20, 30—35; 19, 5b—6; 6, 84—87; 29, 26; 57, 26; 4, 57.

Besonders empfiehlt sich ihm eine Stelle, wenn darin eine Vokabel vorkommt wie *âl* »Geschlecht«, *durrîja* »Nachkommenschaft« oder gar *ahl al bait* »Familie des Hauses« (für das Geschlecht Abraham's in Sûra 11, 76). Nachdem er so einige kaum, und viele garnicht passende, im ganzen 25 Qor'ânstellen in einem Atem in extenso zitiert hat, kann er »Allâh Dank« sagen, »der uns (ʿAlîden) zu Hoffenden gemacht hat mit der Hoffnung, die die Prophetenkinder durch ihre Väter haben, wie er denn die Propheten in ihren Kindern erhalten hat«[1]).

Doch zur behaupteten direkten Einsetzung ʿAlî's durch den Propheten: Da bekanntlich im ganzen hl. Buche nur der Name eines einzigen Gefährten Muḥammad's erwähnt wird, nämlich der seines Freigelassenen und Adoptivsohnes Zaid, der ihm sein Weib Zainab überließ (Sûra 33, 37), so kann selbst ein Qâsim für seinen Qor'ânbeweis nur die Form eines »beschreibenden Hinweises« behaupten (s. oben S. 14 unter 2)). Freilich einen solchen herauszufinden wird seiner verschrobenen Exegese, die durch eine starke petitio principii beeinflußt ist, nicht schwer werden. Wir müssen hier eine Stelle einschieben, die den ʿAlî nicht wegen seiner Verwandtschaft mit dem Propheten, sondern wegen seines angeblichen persönlichen Verdienstes würdigt. Es ist bekanntlich viel Tinte bei den Muslimen über die Frage vergossen worden, wer der erste Gläubige gewesen sei[2]). Nach al Qâsim ist natürlich »kein Zweifel darüber, daß er (ʿAlî) vorangegangen ist zu Allâh im Glauben. Da nun Gott sagt: 'Die Vorangehenden werden die Vorangehenden, sie werden die Nahegebrachten sein', so würde schon dieser Vers genügen, falls kein anderer außer ihm da wäre«[3]). Es mag auch uns genügen, um auf weitere Beispiele von al Qâsim's Interpretationskünsten uns verzichten zu lassen. Die herangezogene Stelle, Sûra 56, 10—11, redet in aller Deutlichkeit nur vom jüngsten Gericht: Die hier religiös-sittlich Ersten werden im Jenseits die Rangersten, die Gottnächsten sein. Den Zaiditen aber ist die Wortklauberei mit √*sbq* »vorangehen« sehr bedeutungsvoll erschienen. Nicht nur, daß die Stelle immer wieder als Argument zitiert wird (vgl. z. B. unten

---

[1]) ibid. fol. 86 a (Mitte). والحمد لله الذى . . . جعلنا راجين رجاء ابناء المرسلين بابائهم وما كان من حفظ الله للنبيّين فى ابنائهم

[2]) Th. Nöldeke, *Zur tendenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islams*, Z. D. M. G. 52, vgl. bes. S. 18 ff.

[3]) Berl. 4876, fol. 85 a oben. . . . مع الذى لا يشكّ من سبقه الى الله بالايمان والله يقول جلّ ثناؤه وتبارکت بقدسه اسماؤه وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلسَّٰبِقُونَ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلْمُقَرَّبُونَ فكفى بهذه الآية لو لم يكن معها غيرها

S. 24), sondern sie haben sogar eine Art Titel daraus geschaffen. So wenigstens möchte ich mir den stehenden Ausdruck [1]) *al a'imma as sâbiqûn* oder auch *ḏawû 's sawâbiq* erklären. Der Eindruck des Titelhaften wird noch dadurch vermehrt, daß der wirkliche vollgültige Imâm als *sâbiq* dem *muḫtasib* oder *muqtaṣid*, dem Verweser zur Zeit des Interregnums, gegenübergesetzt wird (s. unten Kap. 4 § 1 b).

Die Zaiditen fühlten aber auch alle Veranlassung, Sûra 56, 10—11 zu pressen und die Ernennung 'Alî's wegen seiner persönlichen Vortrefflichkeit hineinzulesen, schon um ihre Art der Weiterführung der Souveränität innerhalb der Dynastie gegenüber den imâmitischen Šî'iten, Zwölfern, Siebenern usw., die eine bestimmte Erbfolge vertreten, zu rechtfertigen (s. unten Kap. 3 § 1 a), dann aber auch, weil die meisten unter ihnen noch hinreichend muslimisch-arabisch empfanden, um nicht das Recht der 'Aliden auf 'A l î' s Verwandtschaft mit dem Propheten etwa unter Zuhülfenahme einer Adoptionstheorie zu verankern. Ja die meisten zaiditischen Juristen sind ehrlich genug, lieber eine Inkonsequenz zuzugestehen als in dieser Hinsicht den Tatsachen Gewalt anzutun. Charakteristisch ist dafür u. a. der Eingang des *k. as sijar* im *taḫrîr* von an Nâṭiq (s. unten Beilage). Da tritt die erste Qualitätsbedingung für das Imâmat, die Verwandtschaft mit dem Propheten, erst von al Ḥasan und al Ḥusain in Kraft, während zugunsten 'Alî's die Ausnahme statuiert wird: Liegt eine Anordnung des Propheten vor, fällt die Rücksichtnahme auf den Stammbaum fort. So rückt nun auch al Qâsim nicht deutlich heraus mit einer Berufung auf den juristischen Titel der Verwandtschaft, wenn er von 'Alî allein spricht. Der wird so stillschweigend als Gatte einer Prophetentochter und Vater der Prophetenenkel in die hl. Familie mit untergeschoben. Für deren Rechte aber ist locus classicus Sûra 33, 33 b: »Gott will von euch, o Familie des Hauses, alle Unreinheit abtun und euch rein und lauter machen«. Dieser in der gesamten uns vorliegenden Zaiditenliteratur stets wiederkehrende Kronzeuge ist schon bei al Qâsim zu einer Formel erstarrt, die genau wie in der übrigen Šî'a [2]) die Erwähnung der Imâme nach Art der Eulogien begleitet, und die al Qâsim auch da anzubringen sich bemüht, wo es sprachlich hart oder

[1]) s. »Der Islam« I, S. 360; II, S. 74/75. Zu beachten ist ebenda der parallelismus membrorum zu dem gleich zu besprechenden *ṭâhir*. Ich wählte für *sâbiq* »hoch«, um an unsere »Hoheit« zu erinnern.

[2]) z. B. al Qummî, *tafsîr al qor'ân*. Berl. 929, fol. 4 a. نسأل الصلوة على محمّد وآله الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيرا

unmöglich ist [1]). Es bedeutet auch eine Ironie der Geschichte, daß im nicht gerade frauenfreundlichen Islâm das gefährlichste Schisma ausgerechnet jenes Gotteswort zur Losung nimmt, mit dem einst der Prophet seinen etwas üppig und begehrlich gewordenen Haremsfrauen entgegentreten mußte. Denn daß die Familie des Hauses ʿAlî, Fâṭima, al Ḥasan und al Ḥusain seien, daß der Vers — in Wirklichkeit ein deutlicher Tadel in fromm-verbindlicher Form — überhaupt eine Anerkennung in sich schließe, das läßt sich beim besten Willen aus der Stelle selbst nicht ableiten; dafür ist der Zusammenhang zu klar, das muß hineinexegesiert werden. Und damit stehen wir vor der wichtigsten Materie auch dieser Beweisführung unseres Imâm, der T r a d i t i o n. Leider ist man enttäuscht, hatte man bei seinen Traktaten einen älteren Befund der Überlieferung erwartet und so gehofft, einen Einblick in die Genesis dieses so wichtigen Zweiges, oder vielmehr dieser Form, der muslimischen Wissenschaft zu gewinnen. Wenn auch zu Sûra 33, 33 b, auf fol. 86 b Mitte, ein erklärendes *ḥadîṯ* nicht hinzutritt, da dort die 25 qor'ânischen dicta probantia ohne weiteres aneinandergereiht werden, so konnte sie doch nur mit aufgenommen werden bei einer stillschweigends vorausgesetzten Interpretation im Sinne der »*Mantel*«tradition [2]) oder etwa der von den »*beiden Kleinodien*« »O ihr Menschen, ich lasse bei euch die beiden Kleinodien zurück; so haltet an ihnen fest, und ihr werdet nach meinem Tode nimmer in die Irre gehen: Gottes Buch und mein Geschlecht, die Familie des Hauses«. Auf diesen Satz beruft sich al Qâsim [3]) gegenüber den Ultrašîʿiten als einen gemeinsamen Besitz, während in der *Begründung des Imâmates* zum Erweis der Einsetzung ʿAlî's der Boden

---

[1]) fol. 58 a. الامامة لا تكون الّا فى موضع الطهر ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة وجوهر النبوّة الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيرا

[2]) Tirmiḏî, *manâqib ahl bait an nabî*, Nr. 2; *manâqib Fâṭima*, Nr. 5. — Muslim, *faḍâ'il al Ḥasan wal Ḥusain*, Nr. 5. — Fehlt bei Buḫârî, Nasâ'î, b. Mâğa. Orthodoxe Polemik gegen die šîʿitische Auslegung des *ḥadîṯ* s. bei Baiḍâwî zu Sûra 33, 33. (NB. Ich habe versucht, bei allen Traditionswerken ähnlich wie bei al Buḫârî nach Nummern zu zitieren. Nur ist ganz mechanisch jeder Satz mit vollem *isnâd* und *matn* als selbständige Nummer gerechnet.)

3) fol. 105 a. قد قال رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم فيما رُويتم ورويتا ايّها الناس خلفت فيكم الثقلين فتمسّكوا بهما لا تضلّوا بعدى ابدا كتاب الله وعترتى اهل البيت Vgl. Tirmiḏî, *manâqib ahl* ..., Nr. 1; Muslim, *faḍâ'il ahl al bait* 1,2; faßt aber das *ahl* in weitem Sinn, nimmt vor allem die ʿAbbâsiden mit auf. Der Satz fehlt, wie oben, bei Buḫârî, Nasâ'î, b. Mâğa.

für das echte Verständnis der Hauptbeweisstelle Sûra 56, 10—11 vorbereitet wird [1]) durch die *ḥadîṯe* »*Maulâ*« [2]) und »*Aaron*« [3]). »Wessen Maulâ (Freund, Nächster, Helfer, Herr) ich bin, dessen Maulâ ist ʿAlî; o Gott, sei Freund dem, der ihm Freund ist; sei Feind dem, der ihm Feind ist!« und »Du (ʿAlî) hast zu mir die Stellung wie Aaron zu Mose, nur daß es nach mir keinen Propheten geben wird«. Beide Sätze werden als »allbekannt« eingeführt. Gewiß sind sie das. Und besonders die »*Aaron*«tradition kann bei der Bezeugung auch durch die beiden Ṣaḥîḥe den Anspruch auf Katholizität erheben. Aber gerade zu dieser erinnert J. Friedländer [4]) an Ibn Ḥazm, der in echt ẓâhiritischer Konsequenzmacherei die spitzfindige, aber nicht unpassende Bemerkung macht, daß für die Nachfolge des Propheten nichts daraus zu entnehmen sei, da Josua und nicht Aaron Mose's Nachfolger geworden sei. Vielleicht sind dergleichen Einwände schon früher gemacht, und man hat šîʿitischerseits versucht, doch dem ʿAlî das Amt zu retten unter dem Bilde des Richters, der auch nach dem Ableben des Gesetzgebers seine Aufgabe behält; so wenigstens könnte man die Erweiterung, die das *ḥadîṯ* bei al Qâsim hat, verstehen: »und du bist der Vollstrecker meines Gesetzes und der Erfüller meines Versprechens«.

Wenn so dem Zaiditen doch im letzten Grunde die Tradition ausschlaggebend ist, so muß er auch auf die der Gegner eingehen, hier auf den Satz: »die Herrschaft liegt bei den Qoraiš«, mit dem später al Mâwardî [5]) für das Recht seiner Chalifen stritt. Zu ignorieren war er nicht, dieser alte dogmatische Ausdruck für eine historische Tatsache; er hat nicht nur in die Traditionswerke, sondern frühzeitig auch in Glaubensbekenntnisse [6]) Eingang gefunden. Nun ist es interessant zu beobachten, wie sich die äußersten Flügel des Islâm mit unserem

[1]) fol. 84 b. . . . ما جاء فى علىّ عمّ عن الرسول صلعم وما كان من أقواله المشهورة المعلومة فيه كقوله من كنت مولاه فعلىّ مولاه اللهمّ وال من والاه وعاد من عاداه وكقوله انت منى بمنزلة هارون من موسى غير انه لا نبىّ بعدى وانت قاضى دينى ومنجز وعدى

[2]) Tirmiḏî, *manâqib* ʿAlî, Nr. 2; b. Mâğa, *faḍl ʿAlî*, Nr. 3 und 8; vgl. Nasâʾî, *k. al ḫaṣâʾiṣ fî faḍl ʿAlî*, Kairo 1308, p. 3 und 15; fehlt bei Buḫârî u. Muslim.

[3]) Buhârî, *manâqib ʿAlî*, Nr. 7, doch vgl. die kritische Schlußnote; Muslim, *faḍâʾil ʿAlî*, Nr. 1 ff.; b. Mâğa, *faḍl ʿAlî*, Nr. 2 und in Nr. 8 in Verbindung mit »Maulâ«; Tirmiḏî, *manâqib ʿAlî*, Nr. 12; Nasâʾî, a. a. O. p. 3 und 10.

[4]) *The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm* II in J. A. O. S. 29, p. 135, zu Ibn Ḥazm, *k. al milal wan niḫal*, Kairo 1317—21, Bd. 4, p. 94.

[5]) *k. al aḥkâm as sulṭânîja* (ed. Enger), Bonn 1853, p. 7 ff.

[6]) z B. in die *ʿaqîda* des Šâfiʿî, bei F. Kern. M. S. O. Spr. W. As. XIII, p. 143, Mitte.

Satz abfinden. Auf dem linken hat der Ibâḍit Abû Ja'qûb al Warğalânî [1]) natürlich wieder eine Klausel. Muḥammad verspricht den Qoraiš so lange die Herrschaft, »als ihr keine Neuerungen schafft«. Sofort ist der Hauptsatz vergessen über diesem Zusatz, der ihm Anlaß zu einer echt puritanischen Predigt bietet. Gekleidet ist sie in die Form eines *ḥadîṯ*. Der Prophet sprach: »Sieben Menschen wird Gott mit seinem Schatten am schattenlosen (jüngsten) Tage beschatten«. Der erste ist »ein gerechter Imâm«. Der siebente »ein Mann, der Almosen gibt und sie verheimlicht, so daß seine Linke nicht weiß, was die Rechte spendet« [2]). Von seinem Glaubensgenossen Muḥammad b. Jûsuf al Wahbî [3]) aber ist das berühmte Schulbeispiel von nabatäischen oder äthiopischen Sklaven [4]) als Tradition anerkannt: »Wenn über euch ein äthiopischer Sklave, ein verstümmelter (Var: dessen Kopf (wie) eine vertrocknete Feige ist), regiert, so hört auf ihn und gehorcht ihm, solange das Buch Gottes unter euch zurecht besteht«. Im Kampfe gegen solche Sätze der Linken war die »*Qoraiš*«tradition nicht ohne Wert für die Rechte. Aber ihr eine künstliche Verengung zu geben, das war Šî'iten-, war Zaiditenpflicht. Unser al Qâsim [5]) sucht wieder einmal nach dem Grundgedanken: den Qoraiš ist die Herrschaft zugesprochen als den Verwandten des Propheten. Innerhalb der Qoraiš ist natürlich die Nähe solcher Verwandtschaft entscheidend. Somit spricht der Satz für die 'Aliden gegen die sonstigen Qoraiš. Übrigens ist die Übereinstimmung in dieser Konsensustradition nicht unbedingt, weder im *isnâd*, noch im *matn*. Für ersteres nur Eine Gegenüberstellung: bei al Buḫârî, *manâqib al Qoraiš*, Nr. 1 ist kein geringerer als Mu'âwija der Urtradent. Sein 'alidenfreundlicher Kritiker al Ḥâkim an Nîsâbûrî nennt auch den 'Alî als letzten Gewährsmann. Im *matn* springt sogleich statt der Lesart »Herrschaft« die šî'itisch gefärbte Variante: das »Imâmat« bei al Qâsim, oder die »Imâme« bei al Ḥâkim an Nîsâbûrî in die Augen. Charakteristischer

[1]) a. a. O. p. 38—40.

[2]) Fast wörtlich aus Matthäus 6, 3—4 a.

[3]) a. a. O. V, p. 11, zu Sûra 4, 62.

[4]) aš Šahristânî, *k. al milal wan niḥal* (ed. Cureton), London 1846, Bd. I, p. 87

[5]) fol. 57 b. فان قال قائل انّما جعل الله الامامة فى قريش وهى معروفة فما دليلكم فى الموضع الذى تدّعون قيل لهم لانكم اذا ادّعيتم انّها فى قريش دون غيرها كانت الحجّة لنا عليكم ولقرابة رسول الله صلعم لا غيرهم فان كان ما قلتم حقّا فنحن اولى بما ادّعينا من القرابة لانّهم اقرب رسول الله صلعم من موضعكم الذى ادّعيتم

noch ist aber ein anderer anscheinend ganz belangloser Unterschied. Wie al Ḥâkim [1]) so lesen die jüngeren Zaiditen konsequent: Die Imâme sind von (*min* statt *fî*) Qoraiš. Dieses *min*, meint aṣ Ṣu'aitîrî [2]) ist natürlich partitiv, ist ein *min lil tab'îḍ* [3]) und will besagen: Die Imâme sind ein Teil der Qoraiš, nämlich die Kinder der beiden, al Ḥasan und al Ḥusain. Dies grammatische Fündlein hebt der Enzyklopädist sehr gerne auf. Es bedarf dann nur noch einer Kombination von al Qâsim's tiefgründigen *ta'lîl* mit dieser grammatischen Akribie, um es über allen Zweifel hinauszuheben, daß ausgerechnet dieses *ḥadîṯ* das aller»nächste« ist, wo es gilt, die »Beschränkung« des Imâmates auf die »Kinder des Gottgesandten« zu erweisen [4]).

Werfen wir einen Blick auf das angeblich älteste Material. Die auf Zaid b. 'Alî selbst zurückgeführte *risâla*, Berl. 9681, (vgl. »Der Islâm« I, S. 365) stellt 2 Behauptungen auf [5]): erstens der Prophet hat die Chalifen-Imâmenwürde testamentarisch übertragen und zwar, zweitens dem 'Alî und seinen Nachkommen. Es wird Qor'ânvers auf Qor'ânvers zum dictum probans zurechtgezerrt, aber im Fall der Unzulänglichkeit springt eine Tradition helfend ein. Nachdem

[1]) ... عن علىّ بن ابى طالب رضه قال قال رسول الله صلعم الائمّة من قريش الى يوم القيامة Die Stelle steht im *mustadrak 'alâ 's ṣaḥîḥain*, im Kapitel *ḏikr faḍâ'il Qoraiš*, an letzter Stelle. Sie ist hier zitiert nach einer von der Kgl. Bibliothek zu Berlin i. J. 1910 erworbenen (noch nicht foliierten) Handschrift, die einen »*Auszug aus dem mustadrak*«, hauptsächlich *manâqib* und Eschatologie, darstellt. Herr Dr. F. Kern machte mich in zuvorkommendster Weise auf diese Neuerwerbung aufmerksam.

[2]) Berl. 4883, fol. 377 b. [قيل] الائمّة من قريش فلا يجوز قصرها على البطنين قلنا ان اتى بمن وهى للتبعيض وكان المراد به بعض القريش وهم اولاد الحسنين

[3]) W. Wright, *A Grammar* 3 ed., II, p. 135, Rem. a. und 137, Rem. e.

[4]) Berl. 4895, fol. 202 a. فامّا قوله صلعم الائمّة من قريش فلا تصريح فيه بحجوازها فى غيرهم [يعنى اولاد الحسنين] بل اقرب الى قصرها فيهم اذ من للتبعيض ولا وجه لتخصيص بعض قريش الّا بالانتساب الى رسول الله

[5]) Berl. 9681, fol. 17 a. ... رسول الله صلعم قد اوصى ولم يضع امر امّته فان قالوا قد اوصى رسول الله صلعم ولكن لا ندرى الى من اوصى فان فى القران ما يستدلّ به على وصيّته لان رسول الله صلعم كان خير الناس واعلم الناس فينبغى ان يكون وصيّه من بعده خيرهم واعلمهم واطوعهم لامره وانفذهم لوصيّته . . .

zum ersten Punkte ganz allgemein die Verpflichtung zur letztwilligen Bestimmung wie Sûra 2, 176 und 127 abgeleitet ist, verweist der Verfasser auf die Praxis des Propheten — beruft sich also auf die *sunna* und zwar das *fi'l* — der schon für die einzelnen Feldzüge seine Anordnungen getroffen habe [1]), also erst recht die testamentarische Willensäußerung nicht unterlassen habe. Einen inneren Zusammenhang wird man in diesem Gedankengang nicht suchen; zugegeben sei nur, daß m arabischen Text wenigstens ein äußerer vorhanden ist. Er beruht auf der Vieldeutigkeit von *√wṣi*. Zur zweiten Behauptung figuriert auch hier vor allem zugunsten ʿAlî's Sûra 56, 10—11 (fol. 17 b) und für das ganze Geschlecht Sûra 33, 33 (fol. 17 b und wieder als stehende Formel am Schluß der Abhandlung fol. 19 b), ferner Sûra 8, 42 über das Beutefünftel an die Verwandten des Propheten (fol. 17 b), dann Sûra 8, 76: »Verwandte stehen einander am nächsten« [2]), weiter ebenfalls die Stellen, die von einer gewissen apostolischen Sukzession in Familien reden, z. B. Sûra 6, 84. 85 (fol. 18 b). Als Probe der Exegese diene die Vergewaltigung von Sûra 42, 22 [3]): »Sprich: Ich verlange von euch keinen Lohn als die Liebe unter den Nächsten (der Verwandtschaft)«. »Wir erklären«, meint unser Verfasser, »daß ihr mich liebt in meiner Verwandtschaft«. Gestützt wird diese dreiste Interpretation durch ein *ḥadîṯ* nach Art der *»beiden Kleinodien«* (s. oben S. 20). Aber am liebsten möchte man doch durch Gott selbst die ʿAliden direkt für Kinder des Propheten erklären lassen. Dazu wird der Gedanke des *»Mantel«*satzes auf Sûra 3, 54 variiert: Gott spricht zu Muḥammad: Will jemand mit dir über die Wahrheit des Geoffenbarten streiten, so »sprich: Wohlan, laßt uns rufen unsere Söhne und die Euren, unsere Weiber und die Euren«. Damit sagt Gott aus, daß Muḥammad Söhne hat, und er (Muḥammad) ergriff die Hand ʿAlî's, der Fâṭima, al Ḥasan's und al Ḥusain's [4]). Ziemlich wörtlich findet sich dies *ḥadîṯ* bei

[1]) fol. 17 a. وقد ذكر الناس عن النبيّ صلعم لا يختلفون فيه انه كان يبعث السرايا ويوصيهم وقد بعث جعفرا وزيدا وعبد الله بن رواحة

[2]) fol. 18 a. Dieser nach Wortlaut und Zusammenhang nicht leicht zu verstehende Satz macht natürlich auch dem Imâmiten al Qummî in seinem mehrfach erwähnten *tafsîr al qor'ân* keinerlei Schwierigkeit; er erklärt in seiner apodiktischen Art. Berl. 929, fol. 236 a. قوله وَأُولُو . . . [الخ] قال نزلت فى الامام

[3]) fol. 17 b (vgl. auch 18 a). قال قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى نقول ان تودّونى فى قرابتى

[4]) fol. 18 b. وقد اخبر الله عزّ وجلّ ان محمّدا صلعم ابوهما وابناءهما

at Tirmiḏî (*manâqib ʿAlî*, Nr. 14), der ja überhaupt, selbst wenn man von an Nasâʾî's Spezialsammlung *k. al ḫaṣâʾiṣ fî faḍl ʿAlî* nicht absieht, für das »Bild ʿAlî's« unter allen kanonischen Traditionssammlern am wenigsten »bescheidene Resultate« liefert. Ihn mit al Buḫârî in eine Reihe zu setzen, wie es W. Sarrasin [1]) tut, dürfte kaum angängig sein. Was hat nicht alles unter demselben Prädikat wie unser *ḥadîṯ*: »schön — sonderbar — gesund« seine kritiklose Zensur passiert!

Wenn auch der Verfasser der *risâla* da, wo er nur von ʿAlî's Rechten, nicht denen seiner Nachkommen, redet, unter dem Einfluß der Zentralstelle Sûra 56, 10—11 sein »Vorangehen«, seine »Vortrefflichkeit« um einen Grad stärker als al Qâsim betont und es etwas weniger vergessen hat, daß ʿAlî als »Vertreter des islâmischen Verdienstadels« [2]) kandidieren konnte, historisches Verständnis für die Tatsache, daß die alidische Frage erst mit ʿUṯmân beginnt, ist auch ihm völlig fremd. Damit ist aber die Authentizität des Werkes in Abrede zu stellen. Gewiß werden Abû Bekr und ʿUmar nicht genannt, da überhaupt nicht persönlich polemisiert wird. Aber konnte jemand, der aus Qor'ân und Sunna die religiös-politische Überzeugung gewonnen hatte, daß dem ʿAlî die Herrscherwürde übertragen sei, über die Frage stürzen, die den historischen Zaid zu Fall brachte: »Was sagst du zu Abû Bekr und ʿUmar« [3])? Sie hatten doch mit der Tat die göttliche Anordnung »für Lüge und Irrtum erklärt« [4]) und mußten verflucht werden, gleichwie al Qâsim diese Konsequenz zu ziehen sich nicht gescheut hat, freilich eine Auffassung, die mit der Genesis der zaiditischen Sezession im vollen Widerspruch steht.

§ 2. a) Kehren wir auf einen Augenblick nach Kûfa ins Jahr 122/740 zurück. Zaid ist nicht der Handelnde, wenn auch

---

ابناءه فى الكتاب فقال تعّ قُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ فأخبر عزّ وجلّ ان له ابناء فأخذ بيد علىّ وفاطمة والحسن والحسين

1) *Das Bild Alis bei den Historikern der Sunna*, Diss. Basel 1907, S. 48; vgl. auch S. 50.

2) J. Wellhausen, *Die rel.-pol. Oppositionsparteien im alten Islam*, Abh. d. Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, Neue Folge, Bd. V, Nr. 2, S. 55.

3) Abû Miḫnaf in der Redaktion des Hišâm b. al Kalbî bei Ṭab. II, 1699, 11/12.

4) Vgl. den Ausklang der *risâla*, fol. 19 b. فمن كذّب آل محمّد فى شىء وضلّلهم فانّما يكذّب الله لان الله قد اصطفاهم واذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيرا

aš Šahristânî (l. c. I, 117) und Ibn Ḫaldûn (ed. Quatremère, Paris 1858, I, 357 Mitte) ihm im Streite mit seinem Bruder Muḥammad al Bâqir die Forderung in den Mund gelegt haben, daß der Imâm »ausziehen« müsse. Wir erkennen darin bloß den Ausdruck für die weiter unten zu behandelnde Tatsache, daß die Zaiditen, anders wie die Zwölfer, nur den als Imâm anerkennen, der wirklich als Prätendent aufgetreten ist. Dieser Unterschied wird typisch in Worte der beiderseitigen ersten Sonderimâme gekleidet. In Wirklichkeit aber ist der »Wahrheitssucher« schon 117/734 gestorben[1]), und damals dachte Zaid noch an keinen Aufstand. Er führte gegen das Bruderhaus der Ḥasaniden seine Prozesse wegen der ʿalidischen Stiftungen mit einem Schneid, der einer besseren Sache würdig gewesen wäre. Mögen auch die feindlichen Vettern einander geglichen haben, jedenfalls verstand er es, persönliche Invektiven zurückzugeben und an seinem Teil die hl. Stadt in einen »kochenden Kessel«[2]) zu verwandeln. Er fand den Weg, den vor ihm schon so mancher ʿAlide gegangen war: er petitionierte zu wiederholten Malen beim Chalifen und antichambrierte in unwürdiger Weise bei Hofe, wo er trotz seiner echt ʿalidischen Korpulenz zunächst einmal das Treppensteigen[3]) lernen mußte. Politische Aspirationen, zumal auf einem so festen, dogmatischen Untergrunde, wie ihn die *risâla* legt, waren unserem Zaid fremd. So sind denn vielmehr die Šîʿiten von Kûfa die Handelnden, allerdings nach ihrer Gewohnheit nur bis zur Peripetie. Im letzten Augenblick machen sie aus dem Kriegslager ein Konzil, und als Zaid auf ihre Anfrage sich nicht von Abû Bekr und ʿUmar »lossagen«, sie nicht verfluchen will, verlassen sie ihn.

Es wird einem schwer, sich vorzustellen, erst jetzt sei den Kufiern diese Frage aufgestiegen. Die 3/4 Jahr, die Zaid in den verschiedensten Quartieren der Stadt zugebracht hatte, die Beziehungen, die er durch seine Heiraten angeknüpft, der vielseitige Verkehr, an dem vor allem die Juristen und auch gar Frauen teilgenommen hatten, mußten zumal bei seiner Redefertigkeit genügen, wenigstens seinen Standpunkt in der religiös-politischen Kernfrage vom Imâmat klarzustellen. War er ihnen überhaupt nicht der Rechte? Möglich ist das von vornherein. Denn es ist zu beachten, daß Zaid ursprünglich nicht, wie es bei al Ḥusain einst geschehen, und z. B. vor kurzem bei ʿAbdallâh

[1]) b. Qutaiba, *k. al maʿârif* (ed. Wüstenfeld), Göttingen 1850, p. 110.

[2]) Ṭab. II, 1673, 17.

[3]) Ṭab. II, 1675, 7 ff.; vgl. auch die neuerliche Darstellung bei Fr. Buhl, *Alidernes Stilling til de Shiʿitiske Bevaegelser under Umajjaderne* in Kgl. Danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger, Kopenhagen 1910, Nr. 5, S. 368.

b. al Ḥasan, dem Vater von an Nafs az zakîja, versucht war [1]), von den Šî'iten nach Kûfa geholt wurde, sondern er war für sie zufällig dorthin gelangt, vom Chalifen hergeschickt [2]), und zwar wieder einmal in Geldsachen. Auffällig ist auch, daß die Sezessionisten in Muḥammad al Bâqir sofort wieder einen Namen haben, um die durch die Absage an Zaid entstandene Lücke in der Imâmenliste zu schließen [3]), und daß eine Gruppe während Zaid's Vorbereitungen bereits heimliche Beziehungen mit al Bâqir's Sohn, Ğa'far aṣ Ṣâdiq, unterhalten hatte [4]), den sie nun proklamieren [5]). Das Günstigste, was man für die Kufier annehmen kann, ist, daß immerhin einigen ehrlichen Fanatikern die Verfluchung der beiden Šaiḫe oberstes Dogma gewesen sein mag, und daß sie nun Rache dafür nahmen, daß bislang bei der allgemeinen gedankenlosen Begeisterung für den leibhaftig in der Stadt weilenden 'Aliden ihre Grundsätze unterdrückt waren [6]). Bei der großen Menge aber war der ganze Fanatismus nur ein Vorwand und ein Deckmantel für die Feigheit. Theoretisch spielen sie im Namen des fernen jugendlichen Ğa'far die Entschiedenen, um in der Tat unentschieden dem kommenden Kampfe zuzuschauen. Um so bedenklicher erscheint dies Spiel, als auch die vorgeschobenen Gegenimâme nicht im geringsten anders dachten als Zaid. In dieser Hinsicht dürfen wir Zaid Glauben schenken: »Ich habe nicht gehört, daß irgend jemand von der Familie meines Hauses sie (die beiden Šaiḫe) verwünscht oder anderes als Gutes von ihnen gesagt hätte« [7]). Das wird auch sonst bestätigt. Einst kam Abû Ḥanîfa, so erzählt sein Biograph [8]), durch Medîna und sprach bei Muḥammad al Bâqir mit der damals stereotypen Frage vor: »Was sagst du zu Abû Bekr und 'Umar? Im 'Irâq behauptet man, du verwünschtest sie«. »Da sei Gott vor! sie lügen«, erwiderte der Gefragte und erinnert noch besonders an seine eigene verwandtschaftliche Beziehung zu 'Umar. Seine Gattin aber, die Mutter eben des Ğa'far, so können wir hinzufügen, war väterlicher- und mütterlicherseits Urenkelin Abû Bekr's. [9]) Was es auch um die unkontrollierbaren Ge-

[1]) Ṭab. II, 1681, 13.

[2]) ibid. II, 1668 ult.

[3]) ibid. II, 1700, 9.

[4]) ibid. II, 1700, 13 ff.

[5]) ibid. II, 1700, 10/11.

[6]) Zaid als Opfer innersî'itischen Zwistes erinnert in merkwürdiger Weise an den Untergang des Ḥâriğiten Šabîb b. Jazîd b. Nu'aim, s. 'Umar b. Šabba bei Ṭab. II, 967, 4 f. und Abû Miḫnaf, ibid. 975; Wellhausen, *Die rel.-pol. Oppositionsparteien*, a. a. O. S. 46/47.

[7]) Ṭab. 1699, 12/13.

[8]) Abû'l Mu'aijad al Imâm al Muwaffaq b. Aḥmad al Makkî, *manâqib al imâm al a'ẓam Abî Ḥanîfa* II, 165.

[9]) b. Qutaiba, a. a. O. S. 110.

rüchte im ʿIrâq gewesen sein mag, mindestens für die Glieder jener geheimen Botschaft an Ǧaʿfar dienen sie nicht zur Entschuldigung. Die konnten ein Besseres wissen, denn diese Dinge müssen bei der Einholung des Gutachtens [1]) über Zaid zur Sprache gekommen sein. Wie wenig zuverlässig übrigens gerade die führenden kufischen Juristen waren, dafür ist der einzige, der uns etwas näher bekannt ist, ein hübsches Beispiel: Salama b. Kuhail. Ihn zählt Abû ʿUbaida [2]) an erster Stelle unter den Huldigenden auf, aber nach ʿUbaid b. Ǧabbâd [3]) dachte er nicht daran, für den Prätendenten seine Haut zu Markte zu tragen, sondern verabschiedet sich — und das ist noch etwas Ehrliches an ihm — rechtzeitig unter Berufung auf die Aussichtslosigkeit des Unternehmens.

Also, daß Zaid die beiden Patriarchen des Islâm gerechter würdigte, als es der kufischen Šîʿa lieb war, führt zur Spaltung. Das ist, vom innersîʿitischen Standpunkte aus betrachtet, die zaiditische Frage. Damit soll jedoch nicht gesagt werden, daß man, wäre das nicht gewesen, keinen anderen Vorwand gefunden hätte, kann man sich doch zumal angesichts der Berufung auf al Bâqir und Ǧaʿfar des Eindrucks nicht erwehren, daß sich die Mehrzahl der Kufier schon in die imâmitische Erbfolgetheorie verrannt hatte.

b) Es besteht demnach ein direkter Gegensatz zwischen dem historisch-rationalen Standpunkt des Zaid und dem Dogmatismus al Qâsim's und der *risâla*. Leider fehlt das Bindeglied, denn die Zitate aus dem *kitâb as sijar* von an Nafs az zakîja (»Islam« I, S. 367) versagen gerade zur Imâmenlehre. Ein ohne jeden Zusammenhang mitgeteiltes *ḥadîṯ* verrät zwar eine energische, dogmatisch strenge Auffassung über die Art der Regierung, äußert sich aber nicht zur Dynastiefrage [4]). Aber daß frühzeitig innerhalb der Zaidîja verschiedene Schulmeinungen sich gegenübertraten, ist ja aus den Werken der orthodoxen Dogmenhistoriker und Symboliker

[1]) Ṭab. II, 1700, 15/16.
[2]) ibid. 1679, 1.
[3]) ibid. 1680, 9 ff.

[4]) Marginalglosse zu Ibn Ḥumaid, Berl. 4947, fol. 73 b. روى محمّد بن عبد الله عمّ فى كتاب السير عن النبىّ صلعم أنّه قال من ولى من امر المسلمين بعلدى [ex. conj.] فعمل بغير ما عملت فعليه لعنة الله ولعنة اللاعنين والملائكة والناس اجمعين لا يقبل منه صرف والعدل (قال محمّد بن منصور ان الصرف التوبة والعدل الفدية)

und aus den Lexicis hinreichend bekannt. Nach den Untersuchungen von Steinschneider, der in Z. D. M. G. IV, 145 ff., bes. 157/8 auf die symbolische Bedeutung der Zahl 70 hinwies, R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'islamisme*, 197 f., A. v. Kremer, *Kulturgeschichte* II, 400, I. Goldziher, der in *Le dénombrement des sectes Mohamétanes* (Revue de l'histoire des Religions, 26, p. 129 ff.) und in *Beiträge zur Literaturgeschichte der Šî'a und der sunnitischen Polemik* (S. B. W. A. 78, S. 445/6) der muslimischen Dogmengeschichte die Verwechselung von *šu'ab* und *firaq* nachwies, nach Haarbrücker's Noten zu aš Šahristânî und dem neuerlichen gründlichen Kommentar J. Friedländer's zu Ibn Ḥazm (J. A. O. S. 28, 1 ff.; 29, 1 ff.) erübrigt sich ein näheres Eingehen auf die muslimische Sitte oder Unsitte, für jede Schulmeinung einen dogmatischen terminus technicus zu prägen, der den Eindruck eines Sektennamens hervorruft. Nur wenige Bemerkungen: Zumeist sind die termini von Personennamen abgeleitet. Schon dieser Umstand hat die Wirkung gehabt, »de déformer et d'embrouiller beaucoup l'histoire de l'islamisme (Dozy a. a. O.). Wir meinen hier nicht so sehr die bekannte Tatsache, daß nach zwei ganz verschiedenen Schulhäuptern gleichen Namens nun auch die zwei Schulen dieselbe Bezeichnung tragen: man gedenke der häufigen Verwechselungen zwischen der mu'tazilitischen und der zaiditischen Ṣâliḥîja [1]). Aber es fehlt überhaupt ein Prinzip bei der Namengebung. So kann in dem Ausdruck »Zaidîja« das Wort »Zaid«, logisch gedacht, sowohl Subjekt als auch Objekt sein, d. h. die Formel kann besagen: Die Lehre des Zaid und die bestimmte Lehre über Zaid. Charakteristisch für letzteres ist folgende Definition aus der zaiditischen Enzyklopädie: »Die Lehre der Bekrîja besteht in der [Annahme einer] Anordnung [Muḥammad's] über [das Imâmat des] Abû Bekr« [2]). Aber damit nicht

---

[1]) s. den Nachweis bei J. Friedländer, J. A. O. S. 29, 131, No. 2.

[2]) Berl. 4895, fol. 201 b. وقول البكرية بالنصّ على ابى بكر Die Stelle ist entnommen dem *k. as sijar*, in dem nur staatsrechtliche Fragen zur Debatte stehen. Nun erinnert man sich aber der dogmatischen mu'tazilitischen »Sekte« Bekrîja, der Anhänger eines Bekr. b. uḫt (? so 'Abdalqâhir b. Ṭâhir, *farq baina 'l firaq*, Kairo 1328, p. 200, nach Berl. 2800, fol. 85 b; Haarbrücker II, 420, las mit Isfarâ'inî, Berl. 2801, fol. 48 b Aḫšab) 'Abdalwâhid, eines Schülers von an Naẓẓâm — und nicht ohne Ahnung schlägt man desselben Autors Religionsgeschichte auf, in der alle Sekten systematisch dargestellt werden, und richtig, er bringt es fertig — um einmal europäisch zu reden — aus hochkonservativer Politik und liberaler Theologie einen wahren Wechselbalg von Sekte zu schaffen: Berl. 4909, fol. 78 a; 4908, fol. 50 b. البكريّة اصحاب بكر بن عبد الواحد اختصّوا بالقول بان الطفل لا يأثم وان امامة ابى بكر منصوصة نصّا جليّا وانه لا توبة لقاتل عمد

genug. Wie die geringste Lehrabweichung oft hinreichte, eine neue Teilsekte zu konstatieren, so schuf andererseits der Klassifizierungseifer gelegentlich die unsinnigsten Gruppenverbindungen. Die Übereinstimmung in einem einzelnen Punkte berechtigte zur Subsumption. Dadurch kann ein Ausdruck wie Zaidîja zu einer bloßen Gleichung werden und bedeuten: eine bestimmte Lehre im Sinne oder nach Analogie des Begriffes Zaidîja. Ein Beispiel: es sei FRIEDLÄNDER (a. a. O., 28, p. 23) nicht bestritten, daß Ibn Ḥazm, der übrigens gerade in Einzelheiten sich bemüht, die Wahrheit aus den Quellen zu schöpfen (ibid. p. 14 f.), nach einem »zugrunde liegenden Prinzip« verfährt, aber daß er in IV, 179 die Kaisânîja, die Anhänger von Muḥammad b. al Ḥanafîja, zur Zaidîja rechnet, nur weil diese um ein halbes Jahrhundert jüngere Gruppe über Einen Punkt, die Art der Ernennung ʿAlî's durch den Propheten, gleich dachte, muß doch als recht irreführend stark unterstrichen werden. Das bringt uns zu etwas Weiterem: Vielfach fehlt es den Symbolikern an historischem Sinn. Da werden oft ganz obsolete, früher irgend einmal ausgesprochene Ansichten neben derzeit gangbare gestellt, ohne daß es den Autoren selbst klar sei, daß sie keinen Querschnitt durch den jeweiligen Lehrbestand des Islâm legen. Ja die Toten erhalten ihr Recht von den Lebenden. So sucht man bei aš Šahristânî die einzige Teilsekte, die wirklich einmal ein Stachel im Fleisch der Zaiditen und die es zu seiner Zeit seit längerem war, die Muṭarrifiten (» Islam« II, 67 ff.) völlig vergebens. Besonders trifft solcher Vorwurf die jüngeren Werke. So ergänzt al Ǧurǧânî den kurzen Text von al Îǧî einfach durch einen Auszug aus aš Šahristânî, wobei das zur Butrîja stehengebliebene »in unserer Zeit« [1]) doch nach

Doch hat der Enzyklopädist manchmal ganz vernünftige Ansichten und weiß — oder ist das wieder dem Zahlenspiel zuliebe? —, daß es sich bei diesen Bezeichnungen nicht immer um richtige, geschlossene Sekten handelt. So meint er zur »Ḥaswîja« (vgl. über sie VAN VLOTEN in *Actes du XI^e Congrès Int. d. Orient.* Paris 1897, 3^e Sect., p. 104 ff.), 4908, fol. 51 b; 4909, fol. 79 b: والحشوية . . . لا مذهب لهم منفرد. Bedenklich steht es auch um seine rationalistischen Erklärungen von Namen begrifflicher Ableitung. Man erinnert sich der Bezeichnung »Wartende, Stehenbleibende« für solche Gruppen, die beim Ableben oder Verschwinden ihres Imâm keinen neuen wählen, sondern bei dem alten »stehen bleiben«, ihn als Mahdî »erwarten«. Er meint: nach dem Tode des Ḥusain zu Kerbelâ sprachen einige Šî'iten: Wir wählen nicht einen seiner Söhne. Wir warten, bis der richtige auftritt: فسمّوا الواقفة فمكثوا بعد قتل الحسين ستّين سنة حتّى قام زيد . . . فبايعوه فسمّوا الزيديّة (Berl. 4908, fol. 43 a; 4909, fol. 65 b). Also die Zaiditen sind oder waren Wâqifiten! Was würde al Qâsim, der so heftig gegen das »Stehenbleiben« polemisiert (vgl. schon FRIEDLÄNDER, a. a. O. 29, p. 40, 14 ff. und hierunten Kap. 31 c), gesagt haben!

[1]) Vgl. *mawâqif*, p. 353, 8, zu Šahr. I. p. 121, 12.

fast 2½ Jahrhunderten sonderbar wirkt. Selbst die jüngsten Autoren wiederholen mehr oder weniger wörtlich nur die alten Dinge. Und so legt man auch ein *tâǧ al ʿarûs* (vgl. s. v. v.) wiederum aus der Hand, hier um so mehr enttäuscht, als man bei Saijid al Murtaḍâ Bekanntschaft mit den Zaiditen, ja Interesse für sie vermuten durfte, nicht nur weil er als ihr Nachbar zu Zabîd in Jemen wohnte, sondern weil er sein Geschlecht in direkter Linie von unserem Zaid b. ʿAlî herleitete (Kairiner Ausg. II,368). Noch am meisten seine eigenen Wege geht wie so oft al Masʿûdî (5, 474). Die acht Namen, die er aus Abû ʿÎsâ Muḥammad b. Hârûn al Warrâq mitteilt, stellen das älteste uns vorliegende Material über die innerzaiditischen Sekten dar. Aber daß fünf unter ihnen von den späteren vergessen [1]) waren — vielleicht auch unter der Gesamtziffer 73 nicht mehr unterzubringen waren — zeigt, um wie unwesentliche Differenzen, wie ephemere Erscheinungen es sich handelt. Aber auch die verbleibenden Ǧârûdîja, Sulaimânîja, Butrîja bedeuten herzlich wenig für die Geschichte der Zaiditen. In der *iǧâda* von an Nâṭiq (»Islam« I, 358 ff.) wird ihrer mit keinem Worte gedacht. Die Parteihäupter gelangen weder in diesem Geschichtswerk als historisch bedeutsame Personen zur Erwähnung, noch treten sie als Autoritäten in der älteren juristischen Literatur auf. Erst in den späteren *Iḫtilâf*-werken wird zur Imâmenfrage auch ihre Ansicht mitregistriert. Ibn Ḥumaid (»Islam« II, S. 72) gibt auch nur die bloßen Namen Ṣâliḥîja und Ǧârûdîja da, wo er unter den namhaften Zaiditen die betreffenden Schulhäupter mit aufzählt [2]), während Sulaimân b. Ǧarîr fehlt, und was der Enzyklopädist [3]) in gedrängter Handbuchform bietet, verrät keinerlei zaiditische Sonderbekanntschaft mit den Dingen. Im Gegenteil, er steht ihnen sehr hilflos als einer fremden Materie gegenüber. Das Charakteristikum der Ǧarîrîja alias Sulaimânîja ist ihm entschwunden.

[1]) Bei Abû Manṣûr al Baġdâdî zitiert al Aš'arî über die Butrîja ein Urteil von »Gliedern der zaiditischen Jaʿqûbîja« (Mas. a. a. O. an 4. Stelle). Demnach scheint die Jaʿqûbîja Entschiedenheit in der Verketzerungsfrage verlangt und nicht nur selbst den Abû Bekr und ʿUmar nicht verflucht zu haben. Also etwa eine prinzipielle Butrîja, der selbst sie Prinziplosigkeit vorwerfen: »Sie (die Butrîja) stellen sich freundlich zu Abû Bekr und ʿUmar, aber sie verwerfen denjenigen nicht, der sie verflucht« (s. Abû Manṣûr ʿAbdalqâhir b. Ṭâhir al Baġdâdî, *k. al farq baina 'l firaq.* Kairo 1328, p. 24/25).

[2]) Berl. 4947, fol. 102 a, bzw. 108 b; 4948, fol. 197 a, bzw. 208 a.

[3]) Berl. 4908, fol. 45 b; 4909, fol. 69 b. سمّوا بتريّة لتركهم الجهر بالبسملة بين السورتين وقيل لما انكر سليمان بن جرير النصّ على عليّ عمّ بالوصف وغيره سمّاه المغيرة بن سعيد ابتر

Er vereinerleit sie mit der Ṣâliḥîja und Butrîja und bringt zur Erklärung des letzten Namens auch noch s e i n e sonderbaren Beiträge. Sie sollen »Verstümmler« heißen, »weil sie bei der *basmala* zwischen zwei Sûren das l a u t e Rezitieren unterlassen«[1]), oder weil ihr Haupt Sulaimân b. Ǧarîr von Muġîra b. Sa'îd »Verstümmelter« genannt sei, da er jedwede Anordnung des Propheten über das Imâmat 'Alî's geleugnet habe. Die letztere Etymologie nimmt sich ganz nett aus neben der im *tâǧ al 'arûs* (s. v. *btr*, III, 24) des Saijid al Murtaḍâ. Der rät nämlich auf eben diesen Muġîra b. Sa'îd — der scheint so eine Art Sündenbock zu sein (vgl. auch Friedländer a. a. O. 29, 139/140) — als ihr Haupt und gibt i h m eigens dazu den Beinamen der »Verstümmelte«. Wir wollen hier nicht näher auf die bekannten und richtigeren Ableitungen dieses so oft verstümmelten Namens eingehen; aber wenn schon über die Schulhäupter derartige unsinnige Unstimmigkeiten herrschen, wie groß mag da die Verwirrung bei den Gliedern sein! Denn jeder namhafte Mann sollte irgendwo untergebracht werden. Wo haben wir etwa den (S. 28) genannten Salama b. Kuhail zu suchen? Unserm Ibn Ḥumaid ist er gut genug, um unter den »vortrefflichsten der Zaidîja«[2]) genannt zu werden. Doch Ibn Ḥumaid lebte erst im 10. Jahrhundert H. und stand den historischen Ereignissen zu fern. Aš Šahristânî (I, 145) rechnet ihn zu den imâmitischen und sonstigen šî'itischen Schriftstellern, die er ausdrücklich von den zaiditischen sondert — seine Verabschiedung von Zaid konnte ja leicht mit der Sezession der eigentlichen Rawâfiḍ verwechselt werden —. Fragen wir nun aber den hierfür einzig Zuständigen, den Imâmiten Abû 'Amr Muḥammad b. 'Umar b. 'Abdal'azîz al Kaššî[3]), so müssen wir vernehmen, daß er ihn auf die Butrîja abgeschoben hat. Wenn nun an dieser Stelle wenigstens noch das bekannte Charakteristikum für die Butrîja hinzugefügt wäre, daß sie sich nämlich mit dem Imâmat des »Übertroffenen« bei Vorhandensein eines »Übertreffenden« abfanden (Šahr. I, 121), so sähe man doch einen Platz für die Kompromißnatur unseres Salama, der ja gern ein 'alidisches Imâmat wollte, aber den Kampf fürchtete. Wie Hohn jedoch muß es wirken, wenn man ein paar Zeilen nach Erwähnung des Namens liest: Salama und die übrigen

[1]) Kultfragen mögen hier einstweilen unberücksichtigt bleiben.

[2]) Berl. 4947, fol. 101 b; 4948, fol. 176 a. سلمة بن كهيل الحضرمى وهو من أفاضل الزيدية Man trifft ihn gelegentlich als Tradenten šî'itischer ḥadîṯe z. B. bei Tirm. im »*Maulâ*«satz a. a. O.

[3]) s. b. J. Friedländer, a. a. O. 29, 130, bes. Zeile 1 und 4/5.

der Butrîja »vertraten das In den Kampf Ziehen« mit den ʿAliden. Man wundert sich nur, daß nicht für ihn eine eigene Salamîja oder Kuhailîja geschaffen worden ist.

Unsere Quellen setzen erst im 3. Jahrhundert mit al Qâsim's Werken ein. Authentisches aus der Feder der innerzaiditischen Parteihäupter fehlt. So ist das offene Bekenntnis am Platze, daß wir über die etwa acht ersten Jahrzehnte des Zaidismus nicht klar sehen. Aber wenn wir auch zu den Dogmenhistorikern usw. im einzelnen nicht das größte Vertrauen haben, die Tatsache läßt sich nicht aus der Welt schaffen, daß die Zaiditen frühzeitig eine geschlossene Einheit nicht darstellen. Und von der Ǧârûdîja zur Butrîja ist ein weiter Schritt!

Die Unstimmigkeit ist wohl verständlich. Gerade in der eigenen Heimat, dem ʿIrâq, erwies sich der Verlauf der Geschichte den Ideen Zaid's recht ungünstig. Noch war kein Jahrzehnt verflossen, da zog der erste ʿAbbâsidenchalif in Kûfa ein. Das bedeutete an sich schon eine wesentliche Frontverschiebung, hatte sich doch — wenn anders Abû Miḫnaf [1]) recht hat — Zaid's Kampf gegen die Umaijaden persönlich gerichtet. Die neuen Gegner aber waren schwieriger. Sie kannten die Minengänge der ʿAliden aus langer gemeinsamer Arbeit zu genau, kannten die Parolen [2]), mit denen sie noch auf gütigem Wege einzufangen waren. Wo es aber not tat, da zeigten wenigstens die ersten der neuen Dynastie die Kraft der besten Umaijaden; sie waren die Männer dazu, jener adhortatio aus as Saffâḥ's Antrittspredigt Nachdruck zu verleihen: »Ihr aber haltet euch bereit, denn ich bin der schonungslose Blutvergießer und der verderbenbringende Rächer« [3]). So konnte bei den toleranten Elementen an viel Furcht und etwas Neigung die Formel erstarken, die als Charakteristikum der Sulaimânîja, Ṣâliḥîja, Butrîja gilt: »Das Imâmat ist in der Person des Übertroffenen trotz der Existenz des Übertreffenden rechtsgültig«. Ein so gefärbter Zaidismus wird freilich uns nur als šîʿitische Neigung erscheinen. Initiative setzt man nicht voraus. Höchstens erwartet man ehrliches Eintreten für die Überzeugung im Falle der regierungsseitigen Übergriffe, wie das Eine Schulhaupt al Ḥasan b. Ṣâliḥ für Zaid's Sohn ʿÎsâ, seinen Schwiegersohn, bei der Verfolgung durch den Chalifen al Mahdî mitduldete [4]). Freilich ist die Vermutung nicht ganz abzuweisen, daß man aus seinen familiären Beziehungen zu einem namhaften Zaididen politische Zugehörigkeit zu den Zaiditen gemacht hat. Über

[1]) Ṭab. II, 1700, 4/5.

[2]) ibid. 5/6.

[3]) Ṭab. III, 30, 20; vgl. A. Müller, *Der Islam*, Berlin 1885/87, I, 457.

[4]) Ṭab. III, 2516, 15 ff.

seine staatsrechtlichen Ansichten herrscht völlige Unstimmigkeit (s. Friedländer a. a. O. 29, 131 f.), die nicht einmal durch sein »*Buch über das Imâmat der Nachkommen ʿAlî's von der Fâṭima*« behoben würde, da immer noch die Frage offen bleiben müsste, ob wir es nicht mit verschiedenen Phasen seines Lebens zu tun haben.

Was über al Ḥasan b. Ṣâliḥ die vielen Symboliker behaupten, das sagt der Eine aš Šahristânî über ein anderes innerzaiditisches Schulhaupt. Wollten wir uns nämlich an das halten, was er im Eingang des Abschnittes über die Sulaimânîja ausführt, so kämen wir auf den Gedanken, hier sei von einem sogenannten Zaiditen die Prinziplosigkeit zum Prinzip erhoben. Denn sein Sulaimân forderte für das Imâmat Volkswahl mit gleichem aktiven und passiven Wahlrecht wie ein unentwegter Ḥâriğit, doch konnten auch »zwei von den besten Muslimen« darüber verfügen. Über die beiden Patriarchen dachte er ganz passabel sunnitisch, »aber manchmal« sprach er šiʿitisch, und zwar ziemlich energisch [1]). — In den entschiedenen, zu Kompromissen nicht geneigten Elementen setzte sich unter dem Namen Ğârûdîja die prinzipielle Auffassung der Kufier vom Jahre 122/740 fort. Freilich lag es in der Konsequenz dieses Systems, daß auch Zaid selbst nicht anerkannt werden konnte, wie das auch von aš Šahristânî über Abû 'l Ğârûd ausdrücklich behauptet wird. Ob nun er selbst diese Konsequenz bereits gezogen hat, oder ob sie von den Dogmenhistorikern herausgefühlt ist, es bleibt doch etwas Sonderbares um einen Zaiditen, der das Imâmat des Zaid nicht anerkennen kann. Lucus a non lucendo! Eher würde man ihn

[1]) Völlig problematisch erscheint mir sein Zaidismus wegen seines theologischen Standpunktes. Dem ersten jemenischen Imâm al Hâdî wird er als ein extremer Prädestinatianer, Muğabbirit, der die uranfängliche und unbedingte Gnadenwahl lehrte, gegenübergestellt. Der steten Liebenswürdigkeit Herrn Prof. Dr. Griffinis verdanke ich folgenden Auszug: Ambr. Ms. ar. Nuovo fondo E. 413, I, fol. 72 a/b. مسألة عن الهادى

. . . ذكر الهادى عمّ ومن وافقه من العلماء ما خالفه فى ذلك الا سليمان ابن جرير وهو ممّن يدّعى العلم وهو من المجبّرة ان الرضى والسخط والعصاية والمحبّة من صفات الفعل وانها محدّثة وان الله تعّ لا يسخط ولا يرضى ولا يوالى ولا يعادى الا عند وجود الافعال من العبد التى يستحقّ عنها [Cod. عها] ذلك وذكر عن سليمن بن جرير انه قال ان الله تعّ لم يزل ساخطا على من علم انه يعصيه وراضيا على من علم انه يطيعه موالبا لمن [Cod. لم] يوجد من اوليائه معاديا لمن هو معدوم من اعدائه وإن العبد قد يكون مؤمنا وانّ الله تعّ معادٍ له اذا كان يعصى [in text. ز sic. in marg. يومن] فى اخر امره

unter den Imâmiten vermuten. Und tatsächlich begegnet man ihm häufig in imâmitischen Werken als Tradenten erster Schicht abwärts von Muḥammad al Bâqir, diesem viel berufenen imâmitischen Kronzeugen. Und zwar ist Abû 'l Ğârûd nicht nur Gewährsmann für gemein'alidische Ansprüche, wie z. B. im *tafsîr al Qummî* [1]) bei der Einführung der» *Mantel*«tradition zu Sûra 33, 33, nein er bürgt auch für die Wahrheit des gröbsten imâmitischen Spezialunsinns. In Ibn Bâbûja's »*juristischem Handbuch zum Selbstgebrauch für Laien*«, wie man: *k.man lâ jaḥḍuruhu 'l faqîh* zu übersetzen geneigt sein könnte, figuriert er, und zwar wieder neben al Bâqir, im Isnâd für das »*Tafel*«-ḥadîṯ. Fâṭima hatte nämlich eine Tafel, auf der die Namen der Zwölferimâme verzeichnet standen [2]). Sehr innig kann man sich den Verkehr zwischen dem toleranten (s. oben S. 27) al Bâqir und dem fanatischen Abû 'l Ğârûd nicht denken. Al Bâqir soll ihn einen Šurḥûb, blinden Meerteufel, geschimpft haben (Šahr. I, 119). Der rationalistischen Verbalinterpretation, des Ratens auf Blindgeburt (*fihrist*, ed. Flügel, 178; aṭ Ṭûsî, *fihrist* 146), bedarf es nicht. Er war der Typus jener lästigen Dränger, die 'alidischer als die 'Aliden sein wollten. Aber warum rechnet man ihn nicht zu den Imâmiten? Friedländer (a. a. O. 29, 22) betont die verschiedene Ansicht über die Form der Einsetzung 'Alîs. Er nahm (nach Šahr.) nicht eine namentliche Ernennung, sondern nur eine unverkennbare beschreibende Bezeichnung an. Wichtig scheint auch folgendes: Die Imâmîja, zumal die kufische, fiel zu stark mit der genuinen Râfiḍa vom Jahre 122 zusammen. So sehr die Überzeugung der Sezessionisten auch die seine war, daß durch ihre Tat die Hoffnung der 'Aliden vereitelt wurde, erregte den Grimm eines draufgängerischen Sinns. Abû 'l Ğârûd ist nämlich nach dem *mîzân al i'tidâl* von ad Ḏahabî mitverantwortlich für ein *ḥadîṯ* aus der Reihe jener berüchtigten vaticinia ex eventu. »Der Prophet sprach: Du o Sohn des Abû Ṭâlib und deine Ši'a, ihr kommt ins Paradies. Aber es werden Leute auftreten, die da behaupten werden, dich zu

---

[1]) Berl. 929, fol. 243 b, zur Stelle; وفى رواية ابى الجارود عن ابى جعفر عم vgl. auch fol. 245 a zu Sûra 33, 60—61 u. ö.

[2]) Berl. 4782 (= Brock. I, 187, 4,4) fol. 309 a. روى الحسن بن محبوب عن ابى الجارود عن ابى جعفر عم عن جابر بن عبد الله الانصارىّ قال دخلت على فاطمة عليها السلام وبين يديها لوح فيه اسماء الاوصياء من ولدها فعددت اثنى عشر احدهم القائم ثلاثة منهم محمّد واربعة منهم علىّ عليهم السلام

lieben. Râfiḍa werden sie heißen. Wenn du sie antriffst, töte sie, denn sie sind Ungläubige«[1]). Die sich aber nach Abû 'l Ğârûd nannten, scheuten das Schwert ebensowenig wie Zaid. Und so sind sie von all den genannten Gruppen die einzigen, die auch in der politischen Geschichte genannt werden. Bei der Empörung oder vielmehr Plünderung zu Kûfa vom Jahre 251/865 erscheinen sie, und zwar neben Zaiditen u. a., als die Helfer des 'Aliden al Ḥusain b. Muḥammad b. Ḥamza[2]). Nimmt man dazu, was uns über ihre mannigfachen Mahdîerwartungen, schon um 145/762, gesagt wird (b. Ḥazm IV, 179; Šahr. s. v.), so erscheinen sie als Šî'iten auf eigene Faust, als Leute, die von jeder šî'itischen Idee das Beste nahmen: Vergötterer des hl. Hauses, die auch einem Abû Bekr nicht vergeben konnten; mitverantwortlich, wenigstens der Stifter, für die hochšî'itische Imâmenlehre, wie sie sich bei den Zwölfern ausgewachsen hat; begeistert für das Unternehmen Zaid's, der der 'alidischen Sache nach langem Darniederliegen endlich wieder zu Ehren helfen wollte, aber ob des kläglichen Ausgangs ihm grollend und zugleich seine Treulosen verfluchend; den Kampf predigend und führend als nüchterne Realpolitiker, und doch zugleich weltfremd schwärmerisch genug, um sich nach Enttäuschungen an chiliastischen Träumen zu trösten.

Es ist kein imposantes Bild diese Zaidîja mit ihren verwischten Konturen: Salama b. Kuhail, ein klarer ehrlicher Beurteiler der šî'itischen Kraft und eben mit darum ein unbedeutender, ja für die 'Aliden unzuverlässiger Politiker, ein outsider, der in keiner Gruppe rechtes Unterkommen findet. Der Führer der Ṣâliḥîja-Butrîja nicht eine handelnde, nur eine leidende Person, ein ruhiger Bürger im 'Abbâsidenreich, der eine vielleicht nur zufällig politisch gefärbte Verwandtenpflicht erfüllt. Sulaimân b. Ğarîr, über dessen Lebenszeit mir übrigens keine Daten bekannt sind, eine im bedenklichen Sinne versatile Kompromißnatur, falls er nicht besser war als sein Ruf, falls nicht wieder einmal alle je in der Sulaimânîja-schule aufgetretenen Meinungen dem Meister untergeschoben sind. Die Ğârûditen aber nach der anderen Seite hin zu agil und zu sehr durch und für alles Šî'itische erregt, als daß sie Ein Ziel klar und bestimmt verfolgen könnten.

[1]) So nach Muḥammad b. Ibrâhîm b. al Murtaḍâ, *k. îṯâr al ḥaqq 'alâ 'l ḫalq*, Kairo 1318, p. 423. Bei aḏ Ḏahabî, *mîzân al i'tidâl*, Kairo 1325, finde ich das ḥadîṯ nicht. Er bezeichnet ihn als »Râfiḍiten« Bd. I, 358 und nennt ihn kurzerhand den »Blinden«, Bd. III, 350.

[2]) Ṭab. III, 1617,7. Auf diese Stelle weist auch Friedländer a. a. O. 29, 153, No. 1 hin. In den Indices zu Ṭab. fehlt الجارودية.

c) Stand es so, dann bedurfte die Zaidîja dringend eines Mannes der sammelnden Kraft. Ohne in pragmatischer Konstruktion der Geschichte vorgreifen zu wollen: Eine Forderung meint man an solch einen Führer mitbringen zu müssen: Wir hörten bislang mancherlei, was über die ʿAliden gesagt wurde, aber was sagten diese selbst? Und zwar, was sagten, wie lehrten sie? Denn darauf kommt es jetzt an. Zaid's Versuch war darum so gänzlich zerschellt, weil er nicht über die Geister der Seinen herrschte. Und dem vielköpfigen Unding, das uns bisher unter dem vagen Sammelnamen einer Zaidîja gegenübergetreten ist, war es schwerlich ratsam, sich anzuvertrauen. Sollte es etwas werden um das Ideal einer ʿalidischen Kirche, eines ʿalidischen Staates, dann durften die ʿAliden nicht mehr bloßes Objekt des Dogmas bleiben, sie mußten Subjekt werden und höchste ex-cathedra-Instanz, als Imâme im weitesten Sinne, als Prätendenten und Lehrer zugleich auftreten. Der erste derartige Versuch, der der »Reinen Seele« Muḥammad b. ʿAbdallâh, ist im einzelnen nicht mehr kontrollierbar [1]). Als bewußtes Programm aber schwebt jener Gedanke über dem Leben von al Qâsim, »dem Stern des hl. Hauses«. Er war wie in theologischen (»Islam« II, 54 ff.), so auch in staatsrechtlichen Dingen kein originaler Kopf mit neuen Gedanken. Derer bedurfte es auch am wenigsten. Ihrer waren schon übergenug. Aber er hat die Aufgabe erkannt, aus dem Gestrüpp šîʿitischer Ideen diejenigen zu ordnen und zu umgrenzen, die geeignet schienen für die Verwirklichung des Planes von Zaid. Daß er sie nicht ganz ungelöst gelassen hat, hat ihm die Geschichte bezeugt. Freilich hat sie hier wieder einmal menschliche Ziele nur in bescheidenem Umfange verwirklicht, hat ihm selbst den äußeren Erfolg versagt, da seinem politischen Wollen der Nachdruck fehlte. Wo träfe man denn auch organisatorische Gelehrsamkeit und schöpferische Politik in einer Person? Was ihm aber vergönnt war, ist die Rolle des Mose, der das geistige Rüstzeug schuf für die kommenden Josua. Und diese haben seine geistige Führerschaft anerkannt, haben nicht das: es sagt Ṣâliḥ oder Sulaimân oder Abû 'l Ǧârûd, — sondern es sagt al Qâsim — auf bereits mehr denn ein Jahrtausend zu autoritativem Ansehen erhoben für die Wissenschaft und das Leben einer zwar kleinen aber selbstbewußten und in sich geschlossenen Gemeinschaft. Nicht als ob nun für immer alle Unstimmigkeit überstimmt sei. So monoton ist selbst der nachklassische Islâm nicht. Aber wenn auch unter veränderten Verhältnissen alte Ansichten zurückgeströmt sind und der weitere geschichtliche Verlauf neue Fragen bringen

[1]) Auch in Wien habe ich sein *k. as sijar* nicht gefunden.

mußte, die Bedeutung al Qâsim's wird dadurch nicht beeinträchtigt. Denn wenn nun einmal nach muslimischer Auffassung staatliche und religiöse Gemeinde eins sein sollten, so mochten immerhin die Chalifen als beati possidentes die theologische und juristische Arbeit anderen überlassen und in berechtigter Indolenz so manche Schulweisheit ignorieren — und doch wußten selbst religiös Indifferente, warum sie hie und da ihre Macht zu Irrlehregerichten gebrauchten, — aber der Kampf bedarf Eines obersten Kriegsherrn, in dessen Hand alle Fäden zusammenlaufen. Und so war es eine befreiende Tat für seine ecclesia militans, daß al Qâsim den Imâm unabhängig machte von dem Untertanenverstand der 'Ulamâ' und Fuqahâ', indem er selbst ihre Rolle übernahm. Er hat den Zaidismus lebensfähig gemacht, weil er ihn zwar nicht von den Feinden, aber von den viel gefährlicheren Freunden befreit hat.

Nachdem wir uns nicht haben entschließen können, die uns vorgeführten Parteihäupter und ihre Anhänger unbesehen als vollgültige Zaiditen hinzunehmen, so ist es vielleicht nicht überflüssig, zu betonen, daß al Qâsim sich bewußt als Zaidit fühlt (vgl. unten S. 42). Und doch ist auch seine Auffassung nicht eine einfache Wiederaufnahme der Anschauung Zaid's. Konnte, durfte es nicht sein. Der einfachen These, daß die 'Aliden die bestberechtigte (Ṭab. II, 1699, 15 f.) Dynastie sei, wohnte nicht hinreichend Initiative inne. Sie mußte die einzig berechtigte sein. Zudem war inzwischen durch die 'Abbâsiden allen öffentlichen Fragen ein stark theologischer Charakter aufgeprägt, und al Qâsim selbst dachte durch und durch theologisch, war zu sehr der Mann des eifernden ehrlichen Glaubens, als daß er den Paragraphen über die Dynastie anders als in einen Glaubensartikel des unbedingten Gottgnadentums hätte fassen können. So sahen wir ihn denn bereits dem Kreise beitreten, der für das Regiment 'Alî's eine direkte Anordnung (*naṣṣ*) des Propheten im Auftrage Gottes annimmt (s. oben S. 15, no. 1, Zeile 2/3). Und an einem *naṣṣ* [1]) haben die Späteren festgehalten. Freilich drohte damit das beste Erbteil Zaid's, die »Billigung der Patriarchen«, verloren zu gehen. Mit jenem ǧârûditischen Gedanken ließ sich dieser butritische schlecht vereinen. Und al Qâsim kam in seinen obigen Deduktionen so weit, daß er dem Abû Bekr und 'Umar und den Genossen vom »Tage der Halle« Unglauben oder wenigstens Sünde imputierte, wiewohl er sich gescheut hat, diese Gedanken als Dogma zu Ende zu denken, da dann die Anerkennung Zaid's unmöglich gewesen wäre.

[1]) Vgl. Leon Ostorog, *Maverdi traduit et annoté.* Paris 1901, p. 37.

d) Die Späteren haben lieber das *naṣṣ* etwas umgebogen. Aṣ Su'aitirî[1]) gibt rückblickend den Befund, daß die »hervorragendsten Zaiditen« nur ein »verschleiertes *naṣṣ*« behaupten. Es gibt nämlich ihm zufolge 3 Arten von *naṣṣ*, eines mit ausdrücklicher Nennung des Namens, ein anderes in der Form des Hinzeigens auf eine anwesende Person und ein letztes als eine Beschreibung, (die nur auf Einen passen soll).[2]) Nur diese 2. und 3. Form habe der Prophet gewählt. Dabei wird die »*Maulâ*«tradition in die zweite Gruppe verwiesen, indem einfach die Variante »dieser« für »'Alî« gewählt wird. Bei so verschleiertem *naṣṣ* sei zaiditischerseits die Anklage auf Unglauben und auf grobe oder läßliche Sünde fortgefallen, sowohl gegen die dem 'Alî voraufgehenden Chalifen als auch zumeist gegen die »Gefährten«. — Zeugnisse für den Zusammenhang mit dem alten Islâm sind am ersten aus nicht parteigefärbten Dingen zu gewinnen. Da tritt bisweilen ganz harmlos eine orthodoxe Autorität auf. Ein derartiger Fall, der der Materie nach hier nicht hergehört, sei eben angedeutet. Das *taḥrîr*, ein Rechtskompendium, zusammengestellt von an Nâṭiq auf Grund von Aussprüchen der alten zaiditischen Autoritäten, hält ausdrücklich an dem *naṣṣ* für 'Alî fest (s. unten Beilage I, bâb 1); aber das hindert nicht, daß im Erbrecht ganz unbefangen über den »sogenannten 'Uṯmân'schen Fall« berichtet wird. Es handelt sich um einen jener Präzedenzfälle, die durch eine Autorität selbständig erledigt sind,

[1]) Berl. 4883, fol. 375 a. اعلم ان المنصوص على ثلاثة اوجه نصّ بلاسم كقوله صلعم من كنت مولاه فهذا مولاه . . . والنصّ [Cod. والناص] بالصفة كالنصّ فى علىّ بالصفة فى قوله تعالى وأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ . . . واما الكلام فى حكم الترضية على المشايخ وسببهم فاعلم ان الزيديّة والامامية مختلفون كما قد قدّمنا فافضل الزيديّة يقولون ان امامة علىّ تثبت بنصّ خفىّ فلم يكفّروا ولا يفسّقوا من تقدّم عليه عم ولكن منهم من توقّف فى حكم الترضية على الصحابة لان فقدهم خطيئة يجوز ان تكون كبيرة فلا يستحقّون الترضية ويجوز ان لا تكون كبيرة

[2]) Bei solcher Umbiegung kann natürlich der Ausdruck *naṣṣ* nicht mehr durch »schriftliches Testament«, »written will« (Friedländer a. a. O. 29,22 u.ö.) wiedergegeben werden; vgl. auch Ostorog a. a. O. Wir halfen uns darum mit dem farblosen »Anordnung« oder »Bestimmung«. Das obige »verschleierte *naṣṣ*« hat natürlich auch nichts zu tun mit der absichtlichen Unterschlagung von Muḥammad's Testament durch die Gefährten, wovon ultraši'itische Köpfe zu fabeln wußten.

nachdem die gesetzlichen Bestimmungen zur Entscheidung nicht ausreichten. In ihrer Tragweite für die richterliche Praxis erinnern sie an unsere Entscheidungen der höchsten Berufsinstanz. Der »'Uṯmân'-sche Fall« ist der: der Verstorbene hinterläßt 1. seine Mutter, 2. eine Schwester väterlicher- und mütterlicherseits (consanguinea ac uterina) und 3. einen Großvater. An Nâṭiq bringt zunächst 4 verschiedene Fetwâs: von 'Alî, von Abû Bekr und Ibn 'Abbâs, von Ibn Mas'ûd und von Zaid. Bei jedem wird das Prinzip seiner umständlichen Verteilung angegeben. Und dann heißt es: »Es sagt 'Uṯmân: Es ist unter ihnen zu dritteln, ohne daß er ein Prinzip hat, auf dem er seinen Satz gründet.«[1]) Einen Tadel soll die letzte Bemerkung nicht enthalten. Das *taḥrîr* polemisiert nicht, stellt nur zusammen. Zudem widersprechen sich die Prinzipien der vier ersten Autoritäten einander sehr stark. Es gibt also nicht Ein, nicht das richtige Prinzip für diesen Fall, und andererseits erkennt an Nâṭiq sonst bei seinen Alten nötigenfalls die selbständige Entscheidung, das *iǧtihâd*, durchaus an. Und selbst wenn ein Vorwurf gegen 'Uṯmân vorliegen sollte, so wäre hier doch einmal ein Abû Bekr als Autorität aufgeführt, und zwar direkt neben dem auch von den Zaiditen hochgeschätzten Ibn 'Abbâs. An Nâṭiq war übrigens schon im toleranten Sinne erzogen. Sein Lehrer Abû'l 'Abbâs al Ḥasanî (»Islam« II, 64) hat ein Werk geschrieben: »*Buch der Lichter, Biographie des Gottgesandten, der Vier Chalifen nach ihm und der auf sie folgenden Imâme aus dem hl. Hause*«[2]). Und aus dem

[1]) Berl. 4877 fol. 176 a; Ambr. N. F. C. 65, fol. 193 b. المسالة المعروفة بالعثمانيّة
رجل مات وترك امّا واختا لاب وامّ وجدّا ففى [Ambr. فى] قول علىّ عم للامّ
الثلث وللاخت لاب وامّ النصف وللجدّ السدس بناء على أصله من انّ
الجدّ مع الاخت عصبة وعند ابى بكر وابن عبّاس للامّ الثلث والباقى للجدّ
بناء على اصلهما ان الجدّ بمنزلة الاب وعن ابن مسعود فى الرواية المشهورة
للامّ السدس وللاخت النصف والباقى للجدّ بناء على اصله ان الامّ لا
تفضل على الجدّ وفى [Ambr. om. فى] قول زيد للامّ الثلث والبقى بين الاخت
والجدّ للذكر مثل حظّ الانثيين بناء على اصله ان الجدّ يقاسم الاخت
وقال عثمان يقسم [Ambr. add. المحال] بينهم اثلاثا من غير ان يكون له
اصل بُنى عليه ما قاله

[2]) Ambros. N. F. (A. 55; B. 83, I) E. 332, كتاب المصابيح لابى العبّاس رحه
فى ذكر سيرة رسول الله صلعم وسيرة الاربعة خلفاء بعده ومن تبعهم من

Überströmenden Meer, diesem hier viel erwähnten enzyklopädischen Spiegelbild der zaiditischen Weltanschauung jüngerer Zeiten, spricht soviel gemeinmuslimischer Sinn, daß den »Zehn Gefährten des Paradieses« durchaus ihr Ehrenplatz eingeräumt wird mit der einzigen kleinen Eigentümlichkeit, daß ʿAlî die Reihe eröffnet.[1]) Eine bloße Schultiftelei ist die Frage nach der »Billigung der Patriarchen« übrigens keineswegs. Denkende Šîʿiten mochten fühlen, daß es gewagt sei, einfach mehr denn ein Jahrzehnt — und was für ein Jahrzehnt — aus der Geschichte des Islâm zu unterschlagen und ein Gebäude in die Luft zu bauen. Sucht man nach einem Vergleich für die weitherzigere Auffassung der Zaiditen, so könnte etwa folgende Beobachtung dienlich sein: Der protestantischen theologischen Wissenschaft ist ein hervorragender römischer Bischof der alten Kirche wie Leo I. zwar kein vicarius Christi, aber er bleibt ihr ein membrum praecipuum ecclesiae, und sie ist gewohnt, einen Cyprian »Kirchenvater« zu nennen, ohne seine Lehre vom Episkopate zu unterschreiben. Daß aber die mildere Auffassung auch bei den so ganz durch al Qâsim Beeinflußten wieder herrschend werden konnte, ist durch geschichtliche Verhältnisse wohl begründet. Al Qâsim kann und muß als Vertreter der ʿAliden, die zu der Zeit gar nichts haben, noch alles und das in schroffer Form fordern, während sich der späteren Zaidîja, die sich einen Platz gesichert hatte, zu sehr der Tatbestand aufdrängte, daß sie nur eine der vielen Erben der einstmals Einen Macht geworden sei.

ائمّة اهل البيت عليهم السلام. Das Werk reicht bis an Nâṣir al Uṭrûš (gest. 304/917). — Herr Prof. Dr. Griffini machte mich in dankenswerter Weise auf die Existenz dieses Werkes aufmerksam.

[1]) Vgl. Ahlwardt zu Berl. 4894, fol. 64 b.

Kapitel 3.

Die Personenfrage.

§ 1. Al Qâsim hat zu viel gefordert. Aber sein Fordern ist nicht ein bloßes Träumen in vagen Theorien. Freilich, »Allâh hat den ʿAliden das Imâmat-Chalifat verordnet«, das ist zunächst ein bloßer Wunsch-, Behauptungs-, Glaubenssatz. Aber was ein rechter Zaidjünger ist, hat Wirklichkeitssinn genug, um zu wissen, daß man sich selbst helfen muß, wenn Allâh helfen soll, daß das Pontifikat der Religion, die den hl. Krieg predigt, nur im Kriege erstritten wird, daß auch im Reiche der Gläubigen dem Tapferen die Welt gehört. Imâme, sagt al Qâsim [1]), das sind diejenigen Glieder des hl. Hauses, »die zu Allâh rufen, eifern auf dem Pfad Allâh's, kämpfen, fallen und zu Allâh abscheiden auf dem Pfad ihres Ahnen Muḥammad und des ʿAlî, des Ḥasan und des Ḥusain«. »Was werdet ihr über sie bezeugen am Auferstehungstage«, so fragt er die Rawâfiḍ nach diesen drei gemeinsamen Imâmen, »daß sie das Recht versteckten, zu Hause saßen und Furcht (*katmân*, *taqîja*) zeigten« oder das Gegenteil? »Und kann dann Eine Kreatur Gottes zweifeln über Zaid b. ʿAlî und die, die seine Stelle einnahmen von der Familie seines (Gottes) Propheten, die

[1]) Berl. 4876, fol. 110 b am Schluß des Traktates مقالتنا . . . ردّ على الروافض
بان قوما من اهل بيت النبيّ مخصوصين دعوا الى الله وجاهدوا فى سبيل
الله وقاتلوا وقتلوا ومضوا الى الله على سبيل جدّهم محمّد صلّى الله عليه
وعلى آله وسلّم وعلىّ والحسن والحسين الذين جاهدوا فى الله جهاده حتّى
اتاهم اليقين وقال الله تبّ وتبّ فى الائمّة من اهل بيته كُونُوا قَوَّامِينَ
بِٱلْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وقال جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى ٱلنَّاسِ
وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا فبما يكونون عليهم شهداء بما دعوا الائمّة
فخالفوهم وعصوهم ام بما لم يدعوهم وجلسوا فى بيوتهم أفترى بما تشهدون

Imâme, daß sie 'das (Gott) Wohlgefällige befahlen und das Mißfällige verboten', und daß sie in Gott kämpften den wahren Gotteskampf öffentlich, nicht insgeheim?« Es weht der frische Ton eines nicht ganz unberechtigten Selbstbewußtseins durch dies Kampfprogramm der zaiditischen Prätendenten. Daß es freilich wieder mit dicta probantia verbrämt werden muß und zu diesem Zweck Sûra 4, 134; 2, 137 und 3, 106 auf die Imâme des hl. Hauses spezifiziert werden müssen, hat man sich bereits gewöhnt, al Qâsim nachzusehen. Sein Enkel al Hâdî aber hat diesen Gedanken in ein kurzes *ḥadîṯ* zusammengefaßt: »Der Prophet sprach: Wer von meiner Nachkommenschaft 'das Gute befiehlt, das Mißfällige verbietet', der ist der Chalif Allâh's auf seiner Erde, der Chalif seines Buches, der Chalif seines Gesandten«[1]. Es war ein echter Zaidit, der am Rande des Berliner Exemplars der *Ǧaḥǧawîǧa* hinzufügte: »Dies ist ein *naṣṣ* über das Imâmat der Familie des Hauses«[2]. Die Wichtigkeit des Kampfes oder vielmehr der Empörung in der zaiditischen Geschichte hat in den Rechtsbüchern einen bemerkenswerten Niederschlag gefunden, zählen sie doch die Regierung von dem Tage an, an welchem der Prätendent wirklich mit dem Schwert in der Hand als Prätendent auftritt. »Wenn [der sonst Qualifizierte] sich von den Tyrannen lossagt«, so heißt es im *taḥrîr*, am Schluß des 1. Kapitels vom *k. as sijar* (s. Beilage I), »und sich anschickt, als Imâm die Regierung der Gemeinde anzutreten und zu seiner Unterstützung und Huldigung aufruft, um sich so da, wo er kann, zu erheben,

---

عليهم يوم القيامة أبكتمانهم الحقّ وجلوسهم فى منازلهم واظهارهم التقيّة او فى اظهارهم الحقّ ودعائهم الى الله وبيان الحقّ فأيّهم أحقّ واولى ان يكون شاهدا فى كلّ زمان مَن اظهر وبيّن ودعا او من كتم وأقرّ وشواهدنا فى كتاب الله من دلائل الامام قال الله تبّ وتع كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ فهل يشكّ احد من خلق الله فى زيد بن علىّ ومن قام مقامه من اهل بيت نبيّه ومن مضى من اهل بيته من الائمّة انّهم امروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وجاهدوا فى الله حقّ جهاده علانية غير سرّ

[1]) Berl. 1299, fol. 10 b قال [يعنى النبىّ] من امر بالمعروف وينهى عن المنكر من ذريّتى فهو خليفة الله فى ارضه وخليفة كتابه وخليفة رسوله صلعم

[2]) ibid. in marg. هذا نصّ فى امامة ائمّة اهل البيت

so ist sein Imâmat rechtskräftig, und die Muslimen sind verpflichtet, ihm zu huldigen und ihm zu gehorchen in [allem], worin dem Untertanen Gehorsam gegen den Herrscher obliegt«. So folgt denn auch in allen Viten der *ifâda* von an Nâṭiq auf die Huldigung sofort das »Erscheinen«, das »Ausziehen«. Es liegt freilich eine leise Ironie darin, daß sich der Biograph bei al Qâsim gerade, der so feurig den hl. Krieg predigt, damit begnügen muß, das »Ausziehenwollen« zu illustrieren, damit er doch am Schlusse bei der Erwähnung seines natürlichen Todes sagen kann, daß ihm »der Lohn der Gotteskämpfer« eigne (»Islam« I. S. 52 und 78). Reine Phrase ist es im übrigen doch nicht, wenn in dem jedesmaligen Kapitel »Die Eigenschaft des Imâm« die Tapferkeit durch den Biographen ausgesagt, durch die Juristen (s. Beilage I, bâb 1) genau wie bei al Mâwardî (S. 5) gefordert wird. So unfähig auch oft die ʿAliden erscheinen, ritterlicher Mut, das Erbteil eines ʿAlî, ja auch des Ḥusain und des Zaid, gibt doch mancher ihrer Gestalten etwas Versöhnendes. Und nach dem Gesichtspunkt des persönlichen Eintretens für die Sache werden die zaiditischen Imâmenlisten aufgestellt. Für die Zeit der Suche trifft man nur Insurgenten und Märtyrer an, und noch um 600/1203 sagt Zaid b. Aḥmad al ʿAnsî (Brock. I, 402, 4) nach Aufzählung seiner Reihe, die mit Aḥmad al Mutawakkil und des Autors Zeitgenossen ʿAbdallâh al Manṣûr (s. zu Berl. 4950, X u. XI) schließt: der Beweis für das Imâmat aller Genannten sei die geschichtliche Tatsache ihres öffentlichen Hervortretens [1]). Das ist ihm conditio sine qua non [2]). Nun ist es freilich eine eigenartige Inkonsequenz, daß man die unglaublichsten Anstrengungen gemacht hat, die Souveränität persönlich dem ʿAlî und seinen beiden Söhnen durch Gott übertragen sein zu lassen, um dann ihr weiteres Schicksal dem Einzelerfolge zu überlassen, eine Inkonsequenz, die übrigens ganz naiv ausgesprochen wird, z. B. in der *taḏkira*

[1]) Berl. 10284, fol. 210 a paenultima. فان الذى يدلّ على امامة هاؤلاء ان كلّ واحد منهم قام ودعا وهو جامع لخصال الامامة ولم يكن فى زمنه من هو امام وكلّ من هذه حاله فهو امام مفترض الطاعة فان قيل يبيّنوا ان كلّ واحد منهم قام ودعا قلنا ذلك معلوم بالتواتر من الاخبار فهو معلوم ضرورةً (s. p.)

[2]) ibid. fol. 211 b. . . . لان الامامة مجمعة على معنى الدعوة وان الامام لا بدّ ان يظهر امره ويشهر قوله ويبيّن دعوته ويوضّح للمخالفين مبدئه ولا اشكال ان من لم يفعل ذلك فليس بامام [Cod. مبدئه]

des Šarafaddîn al Ḥasan b. Muḥammad b. al Ḥasan an Naḥwî (Brock. II, 186, 3; gest. 791/1398). Der meint: Der Prätendent »wird Imâm durch den Aufruf, die Offensive gegen die Tyrannen und die Übernahme des Regimentes; es bedarf weder einer Wahl oder eines Vertrages — noch eines *naṣṣ*, [das] nur bei den dreien ['Alî, al Ḥasan und al Ḥusain stattfand] [1]). Die waren durch das angebliche *naṣṣ* des Propheten zu Heiligen erstarrt; *ma'ṣûm* nennt sie eine anonyme Glosse aus dem 10. Jahrhundert H. [2]) und betont dann ausdrücklich, daß, abgesehen von ihnen, die Namhaftmachung eines Nachfolgers »dessen Sache nur stärke und zu seiner Gefolgschaft nur anrege, da das Imâmat einer solchen Person nur durch den Aufruf« und das persönliche Eintreten »gesichert werde«.

Wie stellt man sich zu solcher Inkonsequenz? Natürlich beansprucht jede der šî'itischen Teilgruppen die wahre Fortsetzung der rechten ši'at 'Alî zu sein. Nimmt man den geschichtlichen Standpunkt ein, so muß man der Zaidîja zustimmen. Denn wenn einst dem 'Alî als würdigem und tüchtigem Vertreter der gläubigen Aristokratie die Aussicht auf die Herrschaft zustand und er sie sich in der Folge unter Ausnützung vieler ihn tragenden Sympathien persönlich erstritten und behauptet hat, so mußte sie im weiteren geschichtlichen Verlauf innerhalb seines Geschlechtes, das den Anhängern der Adel schlechthin geworden war, auf diejenigen übergehen, die die größte Tüchtigkeit durch ihr Auftreten dokumentierten. Aber dann durfte auch für 'Alî's Rechte nur die bescheidenere Begründung einer Butrîja gefunden werden. Stellt man aber das Dogma seiner irgendwie göttlichen Einsetzung auf, so ist die imâmitische Gruppe konsequenter. Denn betrachte man einmal das Dogma von der menschlichen Seite aus. Es hat Allâh imputiert, daß er in unumstößlicher Form die Nach-

[1]) Berl. 4880, fol. 131 b; 4881, I, fol. 162 a; II, fol. 188 a; III, fol. 177 b. . . . فيصير امامًا بالدعوة والمباينة للظلمة والقيام بالامر ولا يحتاج اختيارًا ولا عقدًا ولا نصًّا الا الثلاثة Die Ablehnung der »Wahl« oder des »Vertrages« geht, wie auch die Kommentare angeben, auf den Dissensus zu den Ḥawâriğ, Mu'taziliten bzw. manchen Sunniten.

[2]) Berl. 4944, fol. 74 a هل التعريف من الامام السابق يكفى فى صحّة امامة من بعده . . فان الجواب . . . . . فان كان غير معصوم فان نصّه [يعنى السابق] على الامام [يعنى من بعده] يكون مقوّيا لامره وباعثا على اتّباعه اذ امامة ذلك الشخص لا تثبت الا بدعوة وتجرّده للقيام بالامر وتوطين النفس على تحمّل اثقاله فبذلك تجب طاعته

folge des Propheten geordnet habe. Folgerichtig muß es ihn auch — wenn der Ausdruck erlaubt ist — verpflichten zu einer jedesmaligen göttlichen Weiterführung. Als sicherster Weg empfiehlt sich dazu die mehr oder weniger mystische Übertragung des Souveränitätscharakters nach einer festen und kontinuierlichen Norm, nach dem Gesetze der Erbfolge. So ergibt sich ein rundes Dogma. Dogma erfordert Glauben, ist dafür aber auch dankbar genug, den Glauben zu stärken, und mochte hier leicht seine Anhänger so weit über Irdisches erheben, daß sie sich an dem der Welt zwar verborgenen, aber ihrem Herzen bewußten Hoheitscharakter ihres gottgewollten Imâm trösteten über das irdische Beiwerk, das der unerforschliche Rat Allâh's ihm versagt hatte. Dauern aber konnte solch ein Glaube und Dogma, solange ein Erbe da war. Es bedurfte nicht einmal einer langen Kette von Erben. Denn wenn durch den widrigen Lauf der Welt der Glaube immer wieder gedrängt war, sich nur an die innere Majestät anzuklammern, um sich über den Mangel der äußeren hinwegzutäuschen — wobei jene nach einem seelischen Naturgesetz der Ausgleichung ins Übermenschliche gesteigert wurde —, so durfte schließlich die ganze leibliche Hülle, einmal für wesenloser Schein erklärt, dem Auge entschwinden, und der Glaube pflog dennoch seinen ungehemmten Verkehr mit dem »Verborgenen« und harrte sein, bis er wiederkäme, »die Welt zu erfüllen mit Gerechtigkeit, wie sie voll ist der Ungerechtigkeit« [1]). Wenn aber, wie bei den Zaiditen, die Entscheidung dem Schwerte anheim gestellt wurde, so war der Standpunkt des bloßen Glaubens verlassen. Hier gab es keine zweifelbehebende Unterscheidung von Sichtbarem und Unsichtbarem. Jene mochten sich damit trösten, daß Allâh's Herz mit dem heiligen Hause sei, diese mußten nur zu oft das andere sehen, daß sein Schwert mit den Tyrannen war. Jene hatten ein nie versagendes positives Dogma: Gott gab uns einen Imâm. Bei diesen ist die Kreierung des Imâm zwischen Gott und den Menschen geteilt, und das Dogma hat eine stark negative Einschränkung: Gott hat uns einen Imâm zugedacht, wenn unsere Kraft ausreicht. Cum grano salis ließe sich der grundlegende Unterschied zwischen den beiden šî'itischen Hauptzweigen, den verschiedenen imâmitischen Denominationen und den Zaiditen, auch so formulieren: die ersteren neigen in der Staatslehre zum Determinismus, nehmen gläubig den als Imâm hin, den ihnen Gott schenkt. Die Zaiditen sind Synergisten, wollen unbeschadet der Anerkennung Gottes eben als seine Beauftragten am Geschick der Nationen mitwirken. Dieser Unterschied durchzieht ja auch sonst die

[1]) Vgl. unten S. 48, Schluß der Note 47, 3.

Weltanschauung der beiden Gruppen. Es ist nicht zufällig, daß der rechte Flügel, zumal in seinen Ausläufern, den Einflüssen pantheistischer Theologie und antinomistischer Ethik ausgesetzt war, während die Zaiditen einen Gott und Menschen sondernden Theismus und semipelagianisches Verantwortungsgefühl predigten (»Der Islam« II, S. 59 f.). Jener Determinismus mochte konsequenter sein, historisch brauchbarer war der Synergismus. In Betracht zu ziehen ist auch ein ethnologischer Gedanke. Nun fehlt es freilich nicht an eindrucksvollen Warnungen davor, religiöse und staatliche Einrichtungen aus dem Volkscharakter leichthin zu erklären, und wir sind weit davon entfernt, gläubig all das hinzunehmen, was schon muslimische [1]) Beurteiler über den Šîʿitismus — damit ist dann gemeinhin der imâmitische gemeint — als die persische Form des Islâm geäußert haben. Aber die einfache Tatsache darf hier wohl konstatiert werden, daß ausgerechnet die zaiditischen Šîʿiten, die sich nur auf arabischem Boden gehalten haben, für ihr Imâmat ebensowenig eine geregelte Erbfolge kennen, wie das genuine Arabertum für die Šaiḫwürde, nicht einmal die vom Vater auf einen Sohn, geschweige denn nur auf den ältesten Sohn, dessen Bevorzugung auch das arabische und daraufhin das muslimische gemeine Erbrecht ablehnen.

[1]) Ibn Ḥazm. a. a. O., II, 115.

Vita

Geboren bin ich, Rudolf Strothmann, am 4. September 1877 zu Lengerich im preußischen Kreise Tecklenburg. Ich bin Protestant. Das Zeugnis der Reife erhielt ich 1897 auf dem Gymnasium Arnoldinum zu Burgsteinfurt. Dann studierte ich vorzugsweise Theologie in Halle und Bonn. Im Jahre 1905 wurde ich Oberlehrer am Kgl. Schiller-Gymnasium zu Münster i. W., 1907 Oberlehrer und Pastor in (Schul-)Pforta.

Nach Abschluß meiner kirchlichen und lehramtlichen Examina und Vorbereitungsjahre hatte ich das Glück, Schüler von Herrn Professor Dr. Carl Brockelmann zu werden. Ihm verdanke ich auch den Hinweis auf die Literatur der Zaiditen und auf den Gegenstand dieser Abhandlung.